

مزوار محمد سعيد

فِينُومِينُولوجْيَا الفلسفةِ الجزائريةِ

في معنى الجزائري

محمد سعيد

فِينُومِينُولوجْيَا الفلسفةِ الجزائريةِ

يرتكز الفعل الثقافي على عالم الأفكار، وعليه يبدأ الحَراك الفلسفي بتعميم الحراك الفكري، ليصبح من المهم أن يرتقي الفرد فكريا حتى يتمكن من المشاركة في الحراك الثقافي إما عبر إنتاجه لأفكاره الخاصة به، أو التفاعل مع أفكار غيره، وفق تصوراته الخاصة التي تتبع من قناعاته هو بالذات، والتي تتشكل اعتمادا على ما تم تغذيته به منذ الصغر وحتى وقته ذاك، ولتشكيل هذا الحوار الفكري بين الفرد وما يتعاطى معه من حوله عبر الوسائط المختلفة، على المجتمع والمنظومة التربوية بالأساس اعتماد خط منهجي قادر على تركيب شخصية "مفكرة" لدى الفرد عينه، تلك التي حثّ عليها القرآن الكريم بالأمر الصريح الذي ورد في أولى آيات سورة العلق، ألا وهو ما تمّ التعبير عنه بكلمة: اقرأ.



مزوار محمد سعيد فيلسوف وكاتب جزائري تقني سامي في الإعلام الآلي متخصص في الفلسفة والتنوع الثقافي مؤلف كتاب "العالم الجزائري" باللغة الفرنسية معلم اللغة العربية في المدرسة الجزائرية

NOOR PUBLISHING

978-620-0-06500-1

مزوار محمد سعيد

فِينُومِينُولوجْيَا الفلسفةِ الجزائريةِ

مزوار محمد سعيد

فِينُومِينُولوجْيَا الفلسفةِ الجزائريةِ

Noor Publishing

Imprint
Any brand names and product names mentioned in this book are subject to trademark, brand or patent protection and are trademarks or registered trademarks of their respective holders. The use of brand names, product names, common names, trade names, product descriptions etc. even without a particular marking in this work is in no way to be construed to mean that such names may be regarded as unrestricted in respect of trademark and brand protection legislation and could thus be used by anyone.

Cover image: www.ingimage.com

Publisher:
Noor Publishing
is a trademark of
International Book Market Service Ltd., member of OmniScriptum Publishing Group
17 Meldrum Street, Beau Bassin 71504, Mauritius

Printed at: see last page
ISBN: 978-620-0-06500-1

فِينُومِينُولوجْيَا الفلسفةِ الجزائريـةِ

مزوار محمد سعيد[1]

[1] فيلسوف وكاتب.

إلى الأب الذي علَّمني معنى النزاهة

إلى الأمِّ التي مثَّلت لي ينبوع الحنان والعطف

إلى أرواح جداتي وأجدادي الذين قدَّموا التضحيات من أجل حرية الجزائر

إلى أحمد، أسماء، زينب، عبير، خلود ومحمد عبد الباقي

إلى الجزائر وطنا وموطِنا

الفلسفة كأسلوبِ حيـاة

يُصنّف المحلّلون التفكير الفلسفي كمرحلة مهمَّة وحاسمة من مراحل التفكير البشري، انتقل فيها الإنسان من مرحلة احتكم فيها إلى مفاهيم الأسطورة والخرافة إلى مرحلة جديدة تهتدي بنور العقل وتسير على هداه.

لكن، ورغم المدة الزمنية الطويلة التي مرت على ظهور التفكير الفلسفي في بلاد اليونان، وانتشاره بعدها في كلّ أنحاء العالم، فإنّ هناك ضبابا كثيفا لايزال يغطي سماء الفلسفة، فمازال الناس في وقتنا هذا يتساءلون عن مفهوم الفلسفة وأهدافها وقيمتها رغم كلّ ما جادت به قرائح الفلاسفة والباحثين.

فقد دأب قطاع واسع من الفلاسفة والعلماء على البدء بوضع تعريف محدد للعلم الذي يتناولونه قبل بسط موضوعاته وعرض منهاجه وتحديد غاياته، وذلك اعتقادا منهم أن تحديد مفهوم العلم يساعد على سبر أغواره والإحاطة به بشكل جيّد.

غير أنّ البحث عن تعريف جامع مانع للفلسفة، يعبّر عن مختلف موضوعاتها ومجالاتها ويلمّ كافة مذاهبها واتجاهاتها هو جهد مثمر في أغلب الأحيان، وغاية نبيلة عجز عن إدراكها كثير من الباحثين والمهتمين بالشأن الفلسفي، إلى درجة أن صار ايجاد تعريف للفلسفة مشكلة فلسفية قائمة بحد ذاتها.

وعموما، يمكن القول بأن مشكلة التعريف ليست حكرا على الفلسفة وحدها، بل هي مشكلة تكاد تطرح في كل العلوم والمجالات التي تضع الإنسان والمجتمع موضوعا لها، أو ما يطلق عليه بـ: الدراسات الإنسانية والاجتماعية"، فإذا حاولنا تعريف علم النفس أو علم الاجتماع أو

غيرهما، فسنجد عددا غير قليل من التعاريف المتباينة، ذلك أنّ طبيعة موضوع الدراسة في هذه الحالة لا يسمح بوضع تعريف واحد يتفق حوله الجميع مثلما هو الحال في العلوم الطبيعية والبيولوجية–الفيزيائية الدقيقة.

لذلك، فإنّ طبيعة موضوع الفلسفة وخصائصه لا يسمحان بالقول إنّ هناك تعريف واحد لها، بل تعاريف متعددة؛ وإجمالا يمكن تحديد بعض الأسباب التي نرى أنها تقف وراء تعدُّد تعريفات الفلسفة على النحو التالي:

- الفلسفة هي عملية أو نشاط أكثر من كونها موضوعا أو بناء للمعرفة، وتعريف النشاط أصعب دائما من تعريف الكيان أو شيء محدد المعالم، وقد دفع هذا الأمر البعض إلى القول بعدم وجود فلسفة، بل بوجود التفلسف فقط، في حين ذهب آخرون إلى القول بعدم وجود فلسفات متعددة ومتباينة، أي طرق مختلفة للنظر إلى العالم، فلو كان للفلسفة موضوعا محدد المعالم لأمكننا وضع تعريف لها دون عناء، لكن الحاصل أن الفلسفة كانت دائما تعبّر عن نشاط عقلي يسعى من خلاله الإنسان إلى فهم ذاته وإشباع فضوله في معرفة العالم والكون الذي يحيط به.

- تختلف تعاريف الفلسفة وتتباين تبعا لاختلاف المذاهب الفلسفية التي من طبيعتها التعارض والتباين الذي ينعكس على تصوّرها لمفهوم الفلسفة ووظيفتها، فنجد فلاسفة المذهب المثالي ينظرون إلى الفلسفة نظرة مثالية، مخالفة لنظرة فلاسفة المذهب الواقعي، وكذلك الحال بالنسبة للمذهبيْن العقلي والتجريبي، وهكذا بالنسبة لكل المذاهب، فكلّ مذهب يعرّف الفلسفة بناء على المسلمات العامة التي يؤمن بها، ومن غير الممكن أن نجد عكس ذلك، لأنّ الفلاسفة كانوا ملتزمين بمذاهبهم وكل ما له علاقة بالنسق المعرفي.
- غلبة الطابع الفردي على تعريفات الفلسفة وهو الأمر الذي يجعلنا لا نطمح كثيرا إلى إيجاد واحد متفق حوله من طرف جميع الفلاسفة، لأنّ كلّ فيلسوف مستقل بمنهجه

وتصوّراته عن غيره من الفلاسفة، ذلك أنّ الفلسفة لم تزل بعد ثمرة مجهودات فردية مطبوعة عند كلّ فيلسوف بطابعه الخاص، بعكس الحال في العلم بمعناه الضيّق، إذ نلتقي عند نتائجه وآراء العلماء.

صحيح أننا قد نجد عددا من الفلاسفة ينتمون إلى مذهب واحد، لكن هذا الأمر لا ينقص شيئا من استقلاليتهم الفكرية، وما الاختلافات التي نجدها بين أنصار المذهب الواحد إلاّ دليل على ذلك؛ لكنّ هذا الاختلاف ليس عيبا أو دليلا على تهافت الفلاسفة بقدر ما هو دليل واضح على معنى الحرية، بل هي الحرية ذاتها، ولا يمكن للفلسفة أن تظهر إلاّ في جوّ مفعم بالحريّة.

- يختلف تعريف الفلسفة حسب العصور، فقد ظهر جليا تأثّر مفهوم الفلسفة وعناها بطبيعة العصر المتداولة فيه، ولذلك فإنّ هذا التباين في التعاريف المقدمة للفلسفة يعكس حالة النمو الحضاري بمختلف جوانبه الاقتصادية، الاجتماعية، السياسية، العلمية والثقافية، ذلك النمو الذي أصاب كبد الحياة في الحقب التاريخية المختلفة.

بل يمكن الذهاب إلى أكثر من ذلك، فنقول إنّ تعريف الفلسفة قد يختلف بين فلاسفة العصر الواحد، وهو ما نجده ماثلا عند فلاسفة اليونان، حيث نجد أنّ التعريف الشهير الذي قدّمه أرسطو للفلسفة بأنها البحث في الوجود بما هو موجود، والذي تردد صداه في النصوص الفلسفية لمدة طويلة من الزمن، قد تعرض إلى التعديل في مرحلة تدني الحضارة اليونانية وأفولها، بحيث تخلت الفلسفة مرغمة عن البحث في الوجود والتفكير فيه، واتجهت إلى البحث في سلوك الإنسان والنزوع إلى طلب السعادة الفردية، والفوز بالطمأنينة السلبية، مثلما يظهر في مفهوم الفلسفة عند الأبيقوريين، الرواقيين وغيرهم على حد سواء.

أمّا في فترة العصور الوسطى، فقد تأثرت الفلسفة بالدين، سواء عند المسلمين، المسيحيين أو اليهود تأثرا بالغا، فأصبح يُنظر إليها على أنها مثابرة فكرية تأملية تنزع إلى التوفيق بين الوحي والعقل والرغبة في جعل سلطة العقل القديم وسلطة الدين الجديد على وفاق واتساق،

وبالتالي اصطبغت الفلسفة بصبغة توفيقية بحتة، واقتصر دورها على تبرير الإيمان والدفاع عنه.

أمّا في العصر الحديث، ونتيجة لمتغيِّرات طرأت على المشاهد السياسية والفكرية في أوربا، وبروز المنهج التجريبي، وتنامي النزعة العلمية، حدث تغيّر جذري في مفهوم الفلسفة بحيث تحوّلت إلى البحث في المعرفة الإنسانية ومختلف المسائل المرتبطة بها.

في حين تحوّل مفهوم الفلسفة في الفترة المعاصرة من دراسة الوجود والمعرفة، إلى البحث في الوجود الإنساني، وذلك نظرا لما تميّز به القرن العشرين من أحداث وتحوّلات مسّت الوجود الإنساني في الصميم.

لكن كلّ هذه الصعوبات التي وقفت حائلا أمام وضع تعريف واحد للفلسفة، لم تنجح في كبح نزعة عدد من الفلاسفة والدارسين في وضع تعريف لها، وهو ما سنسعى إلى توضيحه في هذا المقام.

لفظ فلسفة مستورد من اليونانية القديمة، وهو مركّب من مقطعيْن: فيلو "محبة"، وصوفيا "الحكمة"، أيْ محبة الحكمة، ويُنسب هذا اللفظ إلى فيثاغورس، والذي أجرى من أجل توضيح هذا المعنى الجديد، مقارنة بين الحياة، وتلك المعارض الكبرى التي كان يقصدها الناس من كافة أنحاء اليونان مع تباين أهدافهم، فهناك فئة من الناس كانت تقصدها لأجل التباري في الألعاب، فئة أخرى لأجل الشراء، بينما كانت تقصدها فئة ثالثة من أجل الاستمتاع برؤيتها لا غير، والفلاسفة أشبه بهذه الفئة الثالثة، فهم لا يطلبون المعرفة إلاّ لذاتها، ومنه يصبح التفكير المحض الخالص من كلّ هدف أسمى وأقيم من التفكير الذي يكون مجرّد خادم يتوسّل لبلوغ شيء آخر، إنّ التفكير الخالص يستمدّ شرفه من ذاته، وحكمته من العقل، فهو الشيء الذي يستحق من الإنسان أن يجتهد لطلبه بكلّ إخلاص.

وكان يطلق هذا المصطلح (الفلسفة) على أولئك الذين ينشغلون بمعرفة الأمور الإلهية والبشرية، معرفة كل أصول الوقائع وأسبابها، ومن باب التواضع قال فيثاغورس بأنّه لا يدعي الحكمة، لأنّها لا تضاف لغير الآلهة، فما هو إلاّ مجرّد فيلسوف أي "محب للحكمة".

ورغم تشكيك البعض في نسبة هذا المصطلح إلى فيثاغورس (هناك من ينسبه لسقراط) فإنّ فلاسفة اليونان وحكمائها اتفقوا منذ ما يزيد عن خمسة وعشرين قرنا من الزمان على أنّ الفلسفة هي محبة الحكمة.

وكان مصطلح الحكمة عند اليونانيين يتضمن الإحاطة بجميع فروع المعرفة الإنسانية على تنوعها، لأنّ الفيلسوف عند أرسطو هو ذلك الإنسان الذي يمسك بناصية جميع العلوم والمعارف قدْر استطاعته وبقدر وسعه، وكانت الحكمة عند اليونانيين تتضمن إلى جانب المعرفة اكتساب عدد من الصفات الخلقية، منها ضبط النفس وتحكيم العقل والالتزام بالوسط أو العدل.

قدّم أرسطو عدة تعاريف للفلسفة، منها أنها دراسة الوجود بما هو موجود، أو أنها العلم بالعلل الأولى للأشياء، وبناء على هذا، تصبح الفلسفة هي العلم بالله وبذاته من حيث أنّ الله هو العلّة الأخيرة لكل ما هو موجود، وهو الأمر الذي يجعله يطلق على الفلسفة "الأولى" أو الحكمة اسم: العلم الإلهي، لأنه يبحث في الله، وهو الموجود الأوّل والعلّة الأولى، وكان يسميها بالفلسفة الأولى تمييزا لها عن العلم الطبيعي الذي يسميه بالفلسفة الثانية.

وقد كان لهذا التعريف الأرسطي للفلسفة صدى كبير عند الفلاسفة اللاحقين في كل الحضارات من مسلمين، مسيحيين ويهودًا، الذين سعى الكثير منهم إلى محاولة الجمع والتوفيق بين دياناتهم وفلسفة أرسطو.

الفلسفة تعرّف أيضا على أنّها محاولة التساؤل عن ماهية الأشياء والأحداث والظواهر والمفاهيم وكيفية نشأتها؛ هي أيضا محاولة لتكوين فكرة عامّة عن العالم والإنسان وكذا العلاقات المتبادلة بينهما، والكشف عن القوانين الكليّة التي تسيطر على الكون والطبيعة.

الحديث عن تعريف الفلسفة، جعلنا نعرّج على العوامل التي قادت إلى تعدد تعاريف الفلسفة ذاتها، ولما نعتبرها نشاطا أكثر من اعتبارنا لها موضوعا، بمعنى أن النظر إلى الفلسفة كموضوع محدد، له مجاله وخصائصه هو أمر غير مقبول بالنسبة لنا، بل المقبول في رأينا هو الحديث عن "التفلسف" باعتباره النشاط العقلي الواعي الذي يحاول كشف طبيعة الفكر، طبيعة الواقع ومعنى التجربة الإنسانية.

ومن هذا المنطلق، دعا إيمانويل كانط إلى ضرورة التفلسف والتفكير الذاتي بدلا من الغوص والإبحار في تعلم تاريخ المذاهب الفلسفية المختلفة، ذلك أنّ تحصيل الأنساق الفلسفية يجعل التعليم الفلسفي سهلا، شبيه بتعليم المعارف التاريخية، وسيكون مجرّد تلقين ميكانيكي لآراء وأفكار فلسفية مشروطة داخل الزمان والمكان.

إنّ ممارسة التفلسف هو تجسيد لإنسانية الإنسان، لأنّ الإنسان لا يتميّز عن الحيوانات الأخرى سوى بالقوّة العاقلة، وإذا تعطّلت تلك القوّة، وامتنع عن التفكير، فإنه سينزل إلى مستوى البهيمية.

وذهب أرسطو إلى أنّ التفلسف متعة، وهو الطريق إلى سعادة الإنسان التي لا تقوم إلاّ على فاعلية العقل من خلال ممارسته لوظائفه المتعددة، كالتأمّل والتدبُّر والتفكير وغيرها؛ والحياة السعيدة إمَّا أن تنشأ عنها أو أنها البصيرة الفلسفية نفسها التي تكمن في صلب الحياة الصافية.

وعليه يصبح التفلسف نشاطا عقليا منظما، يهدف إلى البحث عن ماهية الأشياء وأصولها، وعلاقة بعضها ببعض، فلا يخلو إنسان من هذا العمل وقتا ما، حتى أنه يجوز لنا

القول بأنّ كلّ الناس فلاسفة، ولو بدرجات ومستويات مختلفة، وقد ينظر البعض إلى التفلسف على أنّه نشاط غير ضروري ويمكن الاستغناء عنه، لكن المعقول هو أنه ضروريّ لنمو العقل واتساع أفقه، فلابد منه لإسعاد الفرد ومساعدته على أن ينسجم مع الحياة، إذ أنَّ العقل لا ينمو ولا تزداد كفايته إلاّ بالمقدار الذي تنشط به وفيه، ولولا أنّ العقل مفطور على هذا لما بلغنا من العلم مبلغنا اليوم، فلا سبيل لنموّ العقل، إلاّ بممارسته لدوره ووظيفته المتمثلة في التفلسف.

إنكار الفلسفة والحكم ببطلان التفلسف هو تفلسف في حد ذاته، لأنّ التفلسف هو القاسم المشترك بين المؤيدين للفلسفة والمناوئين لها، وكما يقول أرسطو: إما أنّ التفلسف ضروري، ولابد عندئذ من التفلسف، وإمَّا غير ضروري، ولابد أيضا من التفلسف لإثبات عدم ضرورته، وفي الحالتيْن ينبغي التفلسف.

ويعدّ الغزالي أبو حامد أفضل مثال على ذلك، فرغم اشتغاله الدؤوب على نبذ الفلسفة وحرصه على فضح الفلاسفة وتبيين تهافتهم، فقد أصبح، دون أن يقصد، من أكبر فلاسفة المسلمين، من ينبذ الفلسفة فإنه يثبت في الوقت ذاته وجودها مثلما يرى كارل ياسبرس، لأنّ نقد الفلسفة يتطلّب دراية كافية بالمذاهب الفلسفية، ويقتضي كذلك من الناقد عرض موقفه والرأي المقبول في نظره، وهذا عمل فلسفي وحقيقي.

يعدّ التساؤل عن المنشأ الأصلي للفلسفة من التساؤلات التي طرحت، ومازالت تطرح، إلى غاية اليوم، ورغم قدم هذا الطرح فإنّ هناك غموضا يعتريه واختلافا بيّنا بين الباحثين في الإجابة عنه، فيمكن اختزال كل وجهات النظر المختلفة تلك، في نظرتيْن أساسيتيْن، حاولتا الإجابة عن السؤال التالي: أين ظهرت الفلسفة؟

يعتقد البعض بأنها ظهرت في اليونان، محققة المعجزة اليونانية، بحيث يرى أصحاب هذا الرأي، ومنهم "بيرنت" و"زيلر"، أنّ البداية الحقيقية للفلسفة إنما كانت عند اليونانيين القدامى،

فالفلسفة حسبهم هي نتاج أصيل للعقل اليوناني، ومحصلة لما يمتاز به الإنسان اليوناني من قدرات ومواهب عقلية خاصة، لم توجد عند غيرهم مثل القدرة على التخيّل والتأمّل والتحليل والاستنباط، بالإضافة إلى حبِّهم للحقيقة، وسعيِهم من أجل تحقيقها.

هذه الخصائص العقلية لا نجدها عند المنتمين للحضارات الشرقية القديمة، والذين تميّز تفكيرهم بنزعة عملية أسطورية ساذجة في أغلب الأحيان، وبالتالي لم تستمد الفلسفة اليونانية أصولها من تلك الأمم القديمة، ولكن خلقتها اليونان خلقا، وتم انشاؤها إنشاء، فهي وليدتهم وربيبتهم، ليس في ذلك ريب ولا شك، ويستطيع الباحث أن يرجع بالفلسفة خطوة بعد خطوة، حتى يصل إلى مهدها في بلاد الإغريق، دون أن يشعر خلال البحث بحلقة مفقودة أو غامضة.

ومنه فإنّ الفلسفة هي إبداع للفكر اليوناني، لا يمتُّ بأية صلة ولا تجد له أيّ أصل أو مثيل في الحضارات السابقة، بل هي معجزة يونانية خالصة تجسدت في ذلك الأسلوب الفكري المميَّز الذي انتقلت من خلاله قيادة الفكر عند اليونانيين من الشعر والشعراء إلى الفلسفة والفلاسفة، فكان طاليس أوّل فلاسفة بلاد الإغريق والإنسانية كلها.

لكن نرى من واجبنا التنبيه إلى أنّ المقصود ببلاد الإغريق "اليونانيين"، لا يشير فقط إلى اليونان كما نعرفها اليوم، بل تشمل أيضا المستعمرات اليونانية الممتدة من آسيا الصغرى إلى جنوب إيطاليا، وحتى جزء من شمال أفريقيا، وفي هذه المناطق ولدت الفلسفة ثم انتقلت إلى أثينا نفسها.

وإذا كان اليونان قد استعاروا بحُكم موقعهم الجغرافي والتجاري أفكارا وتصورات حول الكون والإنسان والعالم من الحضارات المجاورة، فإنّ ذلك لم يكن له أيّة قيمة لو لم يخضعوه لطريقتهم في التفكير والتفلسف، واكتشافهم للقوانين الرياضية دليلنا على ذلك بعدما كانت الرياضيات مجرَّد نشاطٍ عملي اقتضته ضرورة تقسيم الأراضي عند المصريين القدامى.

وتوصف نشأة الفلسفة في بلاد اليونان بالمعجزة، لأنّ اليونان قد اخترعوا نمطًا جديدا من التفكير لم يكن له وجود عند من سبقهم، فقد نقلوا العقل الإنساني من مرحلة الأسطورة إلى مرحلة التعقُّل، فشكلت هذه الطفرة الفكرية معجزة حقيقية عجز الباحثون عن تفسيرها.

بينما هناك من يجادل بأنّ الفلسفة ذات أصل شرقي خالص، فيرى أصحاب هذه النظرية، ومنهم ديوجينوس لايريتوس قديما، وماسون أورسيل وجورج سارتون حديثا، أنّ جذور التفكير الفلسفي إنّما نجدها ضاربة في الحضارات الشرقية القديمة التي عرفت الكثير من التصورات والنظريات والرؤى التي حاولت أن تجيب عن الكثير من الأسئلة التي طرحتها الإنسانية آنذاك، فحبُّ الحِكمة كالشمس تماما، بزغت في الشرق ثم ما لبثت أن تتجه إلى الغرب، فحضارات الشرق القديم قد سجّلت مجدا حضاريا في مختلف العلوم والفنون، وما لبثت تلك الإرهاصات الفكرية أن انتقلت من الشرق إلى بلاد اليونان. ولم تكن مجرّد أساطير وخرافات كما يدّعي دعاة المعجزة اليونانية.

ويمكن أن نشير في هذا الإطار إلى بعض ما عرفته تلك الحضارات من بوادر التفكير الفلسفي، فقد عرفت الحضارتيْن الفارسية والصينية الكثير من مبادئ الأخلاق المتعلقة بإشكاليتيْ الخير والشر والصراع بينهما، وهو ما نجده ماثلا في الرؤى التي قدمها كلّ من كونفوشيوس وزاردشت، كما عرفت الحضارة المصرية نشأة الكثير من العلوم والمعارف المختلفة كالكيمياء التي استعانوا بها في عمليات تحنيط الجثث، والرياضيات وخاصة الهندسة، التي استندوا إليها في عملية مسح الأراضي.

بل يذهب الدارسون إلى التأكيد على دراية البابليين والكلدانيين بعلوم الفلك العملية نتيجة لاشتغالهم على مشاهدة الكواكب ورصدها، وذلك قبل أن يتوصّل اليونان إلى وضع علم الفلك النظري بزمن بعيد.

يُضاف إلى هذا كلّه انتشار الكثير من الأفكار الدينية المتعلقة بفكرة الإله بين تلك الحضارات، وكلُّ هذه المسائل هي من صميم مباحث الفلسفة قديما وحديثا.

زيادة على ذلك، فإنّ المصادر التاريخية تؤكِّد اتصال فلاسفة اليونان الكبار كـ: طاليس، فيثاغورس وأفلاطون بالمصريين، وهو ما يؤكِّده المؤرِّخُ اليوناني الشهير: هيرودوث، وبالتالي لا أرى أيَّ فائدة من مناقشة ما إذا تمَّ الاتصال أم لا؛ لأنَّ الوقائع التاريخية تُؤكِّد وجود علاقة تجارية بين مصر القديمة والعالم اليوناني، فلا يمكن أن نتصوَّر أن تبقى هذه العلاقة على المستوى التجاري، دون أن تنتقل إلى المستوى الفكري.

وبناء على ما تقدَّم، نرى أنّ هناك علاقة وثيقة بين الفلسفة اليونانية والفكر الشرقي القديم، فقد استمدّ فلاسفة اليونان كثيرا من التصوّرات من عند الشرقيين القدامى، وهو أمرٌ طبيعيٌّ يفرضه مبدأ التلاقح والتكامل بين مختلف الحضارات الإنسانية، لكنهم لم ينقلوها نقلا حرفيا، بل أخضعوها لطريقتهم العقلية التأملية في التفكير، وهو ما أعطاها قيمة ومعنى، فالعقل اليوناني قد نظَّم عناصر فكرية كما يقول أحد الباحثين لتظهر خارج العالم اليوناني، لكن هذا التنظيم ليس مجرّد عملية تقنية، بل كان فعلا خلاَّقًا بما أنَّه قد مكَّن من نشأة تصوُّر استطاع أن يتخلَّص تدريجيا من أصوله الشرقية ويفرض عقلانية جديدة، فقد كان دور الإغريق إذن حاسمًا في نشأة الفلسفة دون أن يكون مستقلا عن كل تأثير خارجي.

لذلك جاز القول بأنّ العِلم اليوناني كان إحياءً أكثر منه اختراعًا حسب ما رآه جورج سارتون، لأنّ ما قام به اليونان لم يكن سوى إعادة بعث للتراث الفكري والعلمي الذي زخرت به الحضارات القديمة، ولم يكن اختراعًا من العدَم كما يحاول أن يوهمنا به بعض المتعصبين لكلّ ما هو غربي.

إنّ ما يعيبه أنصار نظرية الأصل الشرقي للفلسفة على نظرية المعجزة اليونانية هو تميّزها بطابع عنصري بغيض، يقصر الذكاء والعقلانية على شعب دون آخر، على حضارة دون أخرى، وهو ما يجعل من النظرية محض هراء بعدما أبطلها العِلم الحديث وحتى المعاصر.

وعليه، نقول إنّ مسألة نشأة الفلسفة هي مسألة موغلة في القِدَم، ولا نستطيع أن نحدد على وجه الدقة أين بدأت الفلسفة لغياب الأدلة المقنعة، لكن هذا لا يعني أن ننكر على اليونانيين تميّزهم وقدرتهم على تناول المواضيع الأساسية للعلوم والثقافات بأساليب فلسفية لم يسبقهم إليها غيرهم.

إن كان التفلسف خاصية إنسانية أصلية، وذلك لتفرّد الإنسان عن غيره من الكائنات الأخرى بخاصية العقل والتفكير، وهذا الأخير مطيّة الفلسفة، فإنّ هذا الفعل (التفكير) لا ينبع من العَدَم، بل يجب توفر بعض العوامل التي تثير ذلك النشاط العقلي.

ذكر الفلاسفة أنّ الدهشة هي أوّل منبع تصدر عنه التأملات الفلسفية، لأنّها تكون بداية الطريق نحو التساؤل، البحث وتقصّي المعرفة والحقيقة، فقد ذكر أفلاطون أنَّ اندهاشنا من مشهد النجوم، الشمس والأجرام السماوية، هو سبب مباشر لدراستنا للعالَم كلِّه.

وذهب أرسطو إلى رأي أستاذه نفسه، فرأى أنّ الاندهاش والتعجب هو الذي يدفع الناس إلى التفلسف وطلب المعرفة، فحين اندهشُ فمعنى هذا أنني أشعر بجهلي، فأنا أبحث عن المعرفة، ولكن لكي أعرف فحسب، لا لكي أرضي حاجة مألوفة.

فالاندهاش الفلسفي ليس مجرّد حالة نفسية مفاجئة وعابرة تمرُّ على الفيلسوف كغيره من الناس، بل هو محفّزٌ على البحث ودافع إلى التحرِّي والتقصي من أجل إدراك معرفة جديدة.

لكن ينبغي التنبيه إلى أنَّ الدهشة ليست حكرا على الفلاسفة وحدهم، فهي نوع من الانتباه واليقظة الطارئة للإنسان، فنجدها عند الفيلسوف أو الأديب أو الفنَّان أو العالِم أو غيرهم.

غير أنَّ ما يميّز اندهاش الفيلسوف هو عمقه ومداه، فالفيلسوف لا يتوقف عند وقائع جزئية ليبحث عن موضعها في نسق أعمَّ منها، نعبِّر عنه بقانون كما يفعل العالِم، كما أنَّ الفيلسوف لا يتعجَّل في إصدار أحكامه في صورة أثر فنِّي كما يفعل الفنَّان أو الأديب، وإنَّما ينشغل الفيلسوفُ بالبحث عن الأسباب البعيدة للظواهر الكونية مجتمعة، وللحياة وللمعرفة وللوجود؛ إنَّ مشاعر الاندهاش تتراكم لدى الفيلسوف، ليصنفها في مباحث فرعية، إلاَّ أنَّه ساعة أن يبدأ في صياغة مذهب يفسِّر من خلاله رؤيته الفلسفية، فإنَّ هذا المذهب ينظِّم كلّ ما أثار دهشته من وقائع في سلاسل مترابطة تشكِّل في مجموعها نظريته في الوجود، المعرفة، القيم، النَّفس والله.

بين الاندهاش والشكِّ خيطٌ رفيع، لهذا فإنَّ الشكَّ حالة يعيشها الإنسان، تجعله يتأرجح بين الإثبات والنفي، تجعله يتوقَّفُ عن إصدار الأحكام، لأنَّه يجد أنَّ كلَّ قضية تقبل السلب أو الإيجاب بالدرجة نفسها.

وهذا التردّد والتوقف عن إصدار الأحكام هو ضرب من الجهل يدفع صاحبه إلى الفحص والبحث عن اليقين، وذلك من خلال فحص نقدي لمجمل المعارف التي تجمَّعَت لديه. وفي مجال الفلسفة نميِّز بين نوعيْن من الشك، الأوّل شك مذهبي مطلق يكون بمثابة وسيلة وغاية في آن واحد عند ممارسته، والثاني شك منهجي يكون بمثابة وسيلة من أجل الوصول إلى غاية، وهي إدراك الحقائق اليقينية، وهذا الشك المنهجي هو الشك اللائق بالفلسفة والفلاسفة.

إنّ الانشغال بالعالَم الخارجي والغوص في أعماقه يُنسي الإنسان نفسه والغاية من وجوده، لكنّ الأمر يتغيَّر حينما يحسُّ الإنسان بنفسه، حينها يجد نفسه محاطًا بملابسات كثيرة ومتنوعة كالموت، المرض والألم وغيرها، لكنَّه يكتشف عجزه عن تغيير أو تعديل بعضها، وعندها يعي الإنسان ذاته، ويكون هذا الوعي بالذات مصدرا أساسيا للتفلسف عند الإنسان، ذلك أنّ الوعي في أوّل مراتبه وعي بالذات، ثمَّ يمتدُّ ليصبح وعيا بالعالَم ساعة أن تنشأ علاقة واعية يقيمها الإنسان بين الذات والعالَم.

تأمّل الذات والوعي بما أنّه المنبع الأوّل والأعمق للتأمُّل الفلسفي الذي ينبغي أن ينبع في كل وقت من المصدر الأصلي للذات، وينبغي أن ينهض به كلُّ إنسان بنفسه، لأنّه من خلال هذا، يمارس الإنسان أهمَّ وأعمق خصائصه كإنسان.

ويمكن القول أنّ سقراط هو أوّل من أشار إلى أهمية الذات في بناء المعرفة الفلسفية من خلال صرخته الشهيرة: اعرف نفسك بنفسك، والتي أنزل من خلالها الفلسفة من السماء إلى الأرض كما قال أحد الحكماء الرومان، وحوّل اهتمام الفلسفة بالإنسان، بعدما كانت مستغرقة في البحث الطبيعي.

بعد أن يعي الإنسان ذاته، لابد له من أن يتجه نحو الوعي بالآخر، لأنّ الإنسان كائن اجتماعي كما يُقال، ولا يمكنه أن ينطوي على ذاته أو يستغني عن غيره، لذلك كان لابد من التوجُّه إلى الآخر ومحاولة فهمه والتفاعل معه.

عندما نتحدّث عن الآخر، فإننا نقصد ما يأتي في مقابل ذات الإنسان، ويكون موضوعا للدرس الفلسفي، إنّ الآخر هنا يشمل الطبيعة وما وراء الطبيعة، يشمل الكون في ظاهره وفي جوهره، إنَّه العالَم على اتساعه وعلى امتداده في الزمان والمكان.

لقد شاع بين الناس أنَّ الفيلسوف لا يستقي مشكلاته إلاّ من مصادر ذاتية شخصية، ولا يطرق إلاّ الموضوعات الغيبية المفارقة (الميتافيزيقية)، التي تستعصي عن الفهم وتتعالى على الواقع، غير أنّ هذه النظرة لا تمت للحقيقة بصلة، ذلك أنّ مشكلات الواقع المُعاش، يمكنها أن تكون منبعًا للتأملات الفلسفية، لأنَّ الفيلسوف ابن زمانه ونتيجة مكانه، وإن اختلف عن باقي الناس في حسِّه الفلسفي التحليلي أو النقدي، وفي كيفية تعامله مع تلك المشكلات، كما يرى أحد الفلاسفة الأمريكان: فإنّ المشكلات الفلسفية تنشأ نتيجة وجود إحساس عام وعميق بأنّ هناك صعوبات ومشاكل في الحياة الاجتماعية؛ فالفلسفة بمعناها الواسع لا تنفصل عن الحياة اليومية، بل تتفاعل وتتجاوب معها.

إنّ انشغال الفلاسفة منذ القِدَم بالمشكلات الاجتماعية والسياسية والتاريخية والتربوية وغيرها، يؤكِّدُ على مدى ارتباطهم بقضايا مجتمعاتهم، وإن كانوا يتميّزون عن غيرهم بأسلوبهم العقلي التأمُّلي المتميّز في التطرُّق لتلك المواضيع.

يُمكن أن نقدّم شواهد كثيرة على اندماج الفلاسفة وارتباطهم بواقع مجتمعاتهم، فسقراط لم يكتب شيئا بل آثر التواصل المباشر مع الشباب لتصحيح ما علق بأذهانهم من مغالطات من أهل الخطابة اليونانيين، أمَّا الشيوعي ماركس فقد دعا إلى ضرورةِ أن تعمل الفلسفة على تغيير الواقع بدلا من الاكتفاء بتفسيره.

إذا كان العلماء لا يأبهون كثيرا بتاريخ علومهم وينظرون إليه على أنَّه مجرَّد ماض تمَّ تجاوزه، ولم تعد له أيّة أهميّة تُذكر في الوقت الحاضر، فإنّ تاريخ الفلسفة يمثِّل جزء أساسيا من انشغال الفلاسفة، بل قد يشكِّل تاريخ الفلسفة جوهر البحث الفلسفي، ومنبعًا لا غنى عنه بالنسبة لها، ومن هذا التاريخ الطويل الذي يمتدُّ لأزيد من تسعة وعشرون قرنًا، يستقي الكثير من الفلاسفة اليوم أفكارهم ومبادئهم الفلسفية.

وبالتالي، فإنَّ الرصيد الفلسفي الكبير الذي تراكم منذ نشأة الفلسفة عند اليونان، هو منبع عذب ينهل منه فلاسفة اليوم، وهو ما تؤكِّده عودة الفلاسفة المعاصرين دوما إلى الفلسفات السابقة، إلى درجة أنَّ الفيلسوف البراغماتي قد أعلن بأنه إذا طُلب منه أن يقدِّم نصيحة لطلبة الفلسفة في زمانه لنصحهم بالعودة إلى أفلاطون.

ومن هذا المنطلق يقول أحد الفلاسفة الألمان بأنّ الإنسان، ولكي يُحسن القفز إلى الأمام، يجب عليه أن يتراجع أوَّلاً إلى الوراء، هكذا عندما يكون التراجع إلى ماضي فلسفة سابقة من وجهة نظر اِهتمامات معاصرة، وفي كلتا الحالتيْن، تكون منفعة العودة إلى تاريخ الفلسفة عظيمة.

لقد آمن أحد الحكماء الألمان بأهمية تاريخ الفلسفة، رغم أنَّه أعطى الأولوية لتعلُّم التفلسف، حيث رأى أنَّه يمكن للمعرفة التاريخية بالفلسفة ونصوصها أن تصقِل ذوقنا الشخصي وتنمِّي ثقافتنا الفلسفية، وبالتالي يكون تاريخ الفلسفة منبعًا رئيسيا لأيِّ تفلسف.

غير أنّ التعامل مع تاريخ الفلسفة لن يكون له أيّة جدوى إذا تمَّ بطريقة آلية استرجاعية بحتة، لأنَّه يُصبح في هذه الحالة مجرَّد حوادث تاريخية ميّتة، بل الأصح أن نحقق ما أسماه الفرنسي بالتواصل الفلسفي مع تاريخ الفلسفة، بحيث يرى الحكيم الفرنسي بأنه لن يتحقق المعنى من تاريخ الفلسفة إذا تمَّ الاكتفاءُ بالنظر في المادة الموضوعية غير النهائية التي تقدّمها كنتيجة للتراث، إنَّ ذلك كله لن يكون إلاّ عملية ذهنية تتعامل مع مواضيع ميتة، دون أن تتمَّ المشاركة فيها مشاركة أساسية، ولن يتمَّ الانفتاح على تاريخ الفلسفة حتى يتمَّ في الوقت نفسه الانفتاح بشكل كامل، ولهذا يتحتّمُ على الفيلسوف أن يغوص بكلّ كيانه في هذا العالَم، وأن يرى ويشعر ويجرِّب ما يتحرَّك في نفسه ويتَّضح ويصبح شيئا جوهريًا، ولابد أن يسبق فعل الحضور كلَّ عملية منهجية.

يَكْمُن الهدف العام للفلسفة في البحث عن الحقيقة، وفهم الكون والعالَم والإنسان، وهذه ليست مهمة سهلة، بل هي مهمة معقدة تتطلَّبُ اعتماد مناهج معينة تكون مناسبة لطبيعة الهدف المنشود، ذلك أنّ اتباع منهج ملائم لطبيعة الموضوع المدروس هو طريق آمن لفهمه.

وجدير بالذكر أنَّ المناهج الفلسفية تختلف باختلاف الفلاسفة وتتنوع بتنوُّعِ مذاهبهم، وهذا راجع للطابع الذاتي للفلسفة، لأنّها تعكس دائما رؤى ومواقف شخصية يُبديها الفلاسفة باتجاه المشكلات التي يتناولونها، لذلك تنسَب المناهج عادة لفلاسفة محددين، كأن نقول منهج الشك الديكارتي.

وبالتالي، ليس للفلسفة منهج واحد يدّعي تفرده باليقين دون غيره من المناهج، بحيث يُمكن للفلاسفة والباحثين في مجال الدراسات الفلسفية، أن يستخدموا مجموعة من المناهج في بناء مبادئهم ونُسُقَهم الفلسفية.

غير أنّ الأمر الذي يجب تأكيده هو أنّ هذه المناهج قد تتداخل مع غيرها من المناهج المستعملة في أنواع المعارف البشرية الأخرى، وأنَّه من حقِّ الفيلسوف أن يَتّخذ ما يراه مناسبا من طرائق التحليل، النقد والتأمُّل، ممّا يمكّنه من الوصول إلى حل ما يواجِه من مشكلات وفهم ما يعترضه من معضلات.

ترفض الفلسفة قبول الاعتقادات والآراء التي تثبت صحَّتها بالأدلَّة والاستدلالات العقلية، لذلك فالفلسفة تأخذ على عاتقها مهمَّة البحث الفاحص في الاعتقادات والمعارف التي نكون قد قبلناها بطريقة غير تحليلية–نقدية؛ فلابد من مثول كل تلك الآراء والأفكار أمام محكمة التحليل–النقدي العقلي.

ويقوم النقد الفلسفي على مجموعة من المبادئ الهامة–العامة منها:

- وجوب بيان فحوى تناقضات الفكر الفلسفي الحر.
- يُشترط في الفيلسوف "الناقد" أن يكون على معرفة دقيقة بالمنهج الفلسفي للخصم تفاديا للفهم الخاطئ.
- يُشترط في النقد أن يكون الفيلسوف واعيا لما يحصل عليه من نتائج، لربما تكون النتائج في آخر المطاف معارضة لما يعتنقه هو.
- يُشترطُ في الفيلسوف "الناقد" أن يكون على معرفة دقيقة بشروط التعريف والقواعد المنطقية من استنتاج، استقراء واستدلال وغير ذلك.

وينبغي التمييز كذلك بين نوعيْن من النقد، الأوّل يكون موجَّهًا للنظريات الفلسفية المختلفة، كأن يقوم فيلسوفٌ ما بنقد مذهب فيلسوفٍ آخر، كالنقد الذي وجَّهه ابن رشد لفلسفة

الغزالي، والثاني يكون موجهًا لمَلَكة العقل ذاتها ولمختلف استعمالاتها، كما ذهب إلى ذلك صاحب الفلسفة النقدية الحكيم الألماني.

وعموما، ليست الغاية من النقد الفلسفي تهديم تلك الأفكار والمعتقدات، بل يسعى إلى إقامتها على أسس مقبولة عقليا بالنسبة للإنسان، وهو ما قام به ديكارت عندما شكَّ في صدق وصحّة كل الأفكار والأحكام التي كانت بحوزته، وقرّر ألاّ يقبل منها إلاّ ما يتمثَّل لعقله في وضوح وتمييز تنتفي أمامهما أيّة إمكانية لوضعها موضع الشك.

ترتبط الفلسفة بالشك ارتباطا وثيقًا، فهو كما رأينا منبع أصيل، ومنه يستقي الفلاسفة على مَرِّ العصور تأمّلاتهم وأفكارهم الفلسفية، لكنّه، بالإضافة إلى ذلك، يشكِّل منهجا أساسيا من مناهج الفلسفة، بل قد يكون من أقدم المناهج بحكم انتشاره في الحضارة اليونانية على يد الشُكَّاك، وإن كان شكهم مطلقا وعقيما.

كما مارس منهج الشك فلاسفة كبار مثل ديكارت وأبي حامد الغزالي، هذا الأخير الذي أعطى أهمية كبيرة للشك حين قال في ختام كتابه "ميزان العمل" ما يلي: الشكوك هي الموصِلَة إلى الحق، فمَن لم يشك، لم ينظر، ومن لم ينظر، لم يُبصر، ومن لم يُبصر بقي في العمى والضلال.

ويجب التمييز بين نوعيْن من الشك، الأوّل هو الشكُّ المذهبي المطلق الذي لا يهدف إلى إدراك الحقيقة ولا يسعى إليها، بل يجعل كامل وظيفته ومنتهى غاياته نفي الحقائق وتقويض إمكانية الحصول عليها، أمّا الثاني فهو الشكُّ المنهجي الذي يجعله صاحبه مُجرَّد وسيلة مؤقتة للوصول إلى الحقيقة واليقين مثلما فعل ديكارت.

ولمنهج الشك الفلسفي خصائص عبّر عنها أحد الفلاسفة كما يلي:

- التوقف عن إصدار الأحكام وذلك بسبب التردُّد الذي ينتاب الشخص الشاك، وذلك لعدم قدرته على ترجيح كفَّة أحد النقيضيْن بداعي تساوي درجتهما، سواء في حالة الإثبات أو النفي.
- قدرة الشخص الشاك على الاختيار بين النقيضيْن، لكنه رغم ذلك يرفضهما معًا، ومن الجدير بالذكر أنَّه بغير هذه القدرة لا يكون الموقف شكًّا، وإنّما يكون عجزًا، فالذي يشك يجب أن يكون لديه القدرة أوّلاً على الاختيار بين النقيضيْن، ثم يرفض اصدار حكمه بالإيجاب أو بالسلب على أيٍّ من هذيْن النقيضيْن، لأنّه يشكُّ أيضا في النقيض الثاني، وذلك حتى يتحقق الموقف الشكّي كاملا.
- الشكُّ هو تعبير عن الحريَّة الذاتية للفرد، والتي يُمارسها من خلال رفضه الانحياز إلى أحد النقيضيْن.
- الشكّ ليس جهلا، بل يمثِّل موقفا عقلي واعٍ، واتجاه فلسفي يتخذه صاحبه بعد تفكير عميق وتدبُّر طويلٍ.

التحليل عملية عقلية نقومُ من خلالها بتحليل وتفكيك الكل إلى أجزائه، وردِّ الشيء إلى عناصره المكوِّنة له، بقصد تكوين معرفة شاملة عنه، وهو لا يقتصر على الفلسفة وحدها، بل نجده متمثلا في أكثر من مجال فكريٍّ كالرياضيات والمنطق وعلم النفس وحتى العلوم المادية.

التفكير الفلسفي هو تفكير تحليلي بطبيعته، ذلك أنَّ الفيلسوف يبدأ دائما بتحليل المعارف والتصوُّرات ومختلف الآراء والنظريات السائدة تحليلا نقديا، يستهدف بيان حقيقتها أو زيفها.

وقد استخدم الفيلسوف الفرنسي المنهج التحليلي للدلالة على جملة العمليات المنطقية التي يقوم بها الفكر مثل الحكم، الاستقراء والقياس.

بينما نجد المنهج التركيبي قائمًا على سير الذهن من المعاني والقضايا البسيطة أو اليقينية إلى معانٍ أو قضايا أكثر تعقيدا أو تلزم عنها بالضرورة، لهذا عبّر الفيلسوف الفرنسي عن هذه القاعدة كما يلي: "أنْ أرتب أفكاري، فأبدأ بأبسط الأمور وأيسرها معرفة وأتدرَّجُ في الصعود شيئا فشيئا حتى أصل إلى معرفة أكثر الأمور تركيبا، بل أفرض ترتيبا بين الأمور التي لا يسبق بعضها بعضا بالطبع".

وهدف الفيلسوف من تأملاته الفلسفية هو بناء تأملي تركيبي متناسق متماسك، أي يسعى إلى بناء نُسُقٍ ومذاهب فلسفية.

لكنّ المنهج الجدليَّ هو طريقة المناقشة والاستدلال، يوصف بأنَّه فنُّ البرهان، هو مخاطبة بين اثنيْن، يقصد كلُّ واحد منها غلبة صاحبه، ويغلب عليه طابع الحدَّة والإصرار على الرأي.

ظهر هذا المنهج بشكل واضح عند اليونان، فقد استعمله سقراط في صراعاته وحواراته مع أهل الخَطَابة، في حين ميَّزَ أفلاطون بين نوعيْن من الجدل، الأوَّل جدلٌ صاعد، والثاني جدل نازل.

ويميِّزُ الفيلسوف الفرنسي بين نوعيْ الجدل، الأوَّل سلبي عقيم، والثاني إيجابي منتِج، فإذا كان الجدال خاصية أساسية من خصائص التواصل الفلسفي، فإنَّ هناك نوع من الجدال يُفسد التواصل، وهو ما وصفه الفيلسوف الفرنسي بـ: الجدال المنحرف، أو المجادلة، وهي التي تصرُّ على أن تنتصر، وإن يكون معها الحق، لكنها تستبعد الطرف الآخر وتجعله منسيا... الخ، وهي تلجأ في سبيل ذلك إلى تطبيق مناهج نفسية وحِيَلٍ تقنية معيَّنة؛ وكلَّما وجدنا الجدال يُساءُ استخدامه بهذا المعنى في تاريخ الفلسفة، كان ذلك دليلاً على أنَّ هذا التاريخ قد جانب الحقيقة.

وفي مقابل ذلك، هناك نوع آخر من الجدال، وهو الجدال المنتِج الذي يساهم في تفعيل التواصل الفلسفي. لأنّ التواصل مع تفكير آخر مختلف يتخذ شكل الصراع، التساؤل، الاعتراض والدحض، كما يدفع إلى أن يضع نفسه موضع السؤال، وينصت بأمانة لما يوضع في نفسه.

وهكذا تستقر سكينة الحقيقة وصفاؤها في هذا الصراع الأخوي الفيَّاض بالحب، ويعمل الجدال على تدعيم أواصر المشاركة الروحية الباقية.

بينما الحَدْسُ هو فعل عقلي يشير إلى المعرفة الخاصة في الذهن دفعة واحدة من غير نظر أو استدلال عقلي، غير أنَّ ذلك لا يعني الظن أو التخمين، لأنَّ قضاياه من مقدمات البرهان الموصل لليقين، فلا يُعقل أن يكون ظنا وتوهما، ثم يُوصِل إلى اليقين.

كما يُطلق مصطلح الحدس على قدرة النفس على تأمُّل ذاتها واكتشاف ما يدور داخلها دون واسطة، وبالتالي فإنّ الحدس هو حاسة ليست بالعقلية ولا الحسية، فهو مَلَكَة لا تتبع منهجا استقرائيا أو استدلاليا، وغالبا ما يُعرَّفُ على أنَّه مَلَكَة الوصول إلى اليقين دون حاجة إلى المقدِّمات.

وقد نبَّه الكثير من الفلاسفة إلى أهميَّة الحدس في الحصول على المعارف كفيلسوف المسلمين والفيلسوف الألماني، وكثير من الفلسفات الغيبية، الدينية، الصوفية والنظريات الفنية، ويُعَدُّ الفيلسوف الفرنسي من أشهر الداعين إلى هذا المنهج، فهو يرى الحدسَ كمشاركة وجدانية نَنْتقل عن طريقها إلى باطن الموضوع لكي نندمج مع ما في ذلك الموضوع من أصالة فريدة، وبالتالي ما ليس في الإمكان التعبير عنه.

ويقوم الحدس على مجموعة من الركائز وهي:

- الحدس ضرورة ومَلَكَة، هو ضرورة لأنَّ حقائق العِلم ليست كلَّها استقرائية أو استدلالية، والعلم غالبا ما يصل إلى النتائج عن طريق مقارنة، استرشاد واستذكار

وغير ذلك من المسائل العقلية المختلفة؛ فيكون للحدس دوره البيّن، إذْ هو عند العالِم أكثر صوابا منه عند الإنسان العادي، يسترشد به العالِم من أجل الوقوف على بناء نظرية خالية من التناقض لم يصل إليها عن طريق الاستدلال والاستقراء.

- لا يتبع الحدس خطوات محدَّدَة، كالاستقراء أو الاستدلال، بل يعتمد الفكرة الخاطفة المتميِّزَة بالوضوح واليقين.
- يرتبط الحدس بالجوهر الإنساني أو بالنفس الإنسانية، ولا علاقة له بالحواس كما أنَّه أرقى من العقل في إدراك الحقائق المجرَّدَة.
- الحدْس مَلَكَة تعمل على بناء الأفكار أو تركيبها من عناصر ليست بالخيالية، ولكنها تكوينات هي أقرب منها إلى العقلية لا الحسية، وإنْ كنَّا لا نعتبرها مجرَّدات عقلية، فهي لا يُتوصَّل إليها بالمحسوس، بل هبطت إلينا بالحدس.

لكن يبقى الموقِف الفلسفي متميِّزًا بالتجريد الذي يشير مفهومه إلى الفعل اللاتيني الذي يعني الانتزاع، وهو المعنى نفسه الذي أشار إليه فيلسوف المسلمين، فالتجريد عنده هو انتزاع النفس والكليات المفردة عن الجزئيات على سبيل التجريد لمعانيها عن المادَّة وعن علائق المادة ولواحقها.

التجريد هو خاصية فلسفية محضة، فإذا كان الناس العاديون يتوقفون عند حدِّ الظواهر المحسوسة، فإنَّ الفيلسوف يسعى إلى تجاوز ذلك، ليصل إلى الأفكار المجرَّدة، حتى أنَّ هدف الفلسفة عند اليونان قد تجسَّد في البحث عن اللذة العقلية بعيدا عن كلِّ اللذات الحسيَّة الأخرى.

أوَّل خطوة تقود إلى التجريد هي التساؤل، حيث تحتل الأسئلة مكانة هامَّة في الفلسفة، حتى أنَّ فيلسوفا كبيرا مثل الفيلسوف الفرنسي قد رأى بأنَّ جوهر الفلسفة أشدُّ أهميَّة من الإجابات عنها، فكل إجابة تصبح بدورها سؤالا جديدا.

فالفلسفة هي أوَّلاً وقبل كلِّ شيء عملية تساؤل مستمرة، تهدف إلى معرفة ماهية الأشياء وأصولها وعلاقتها ببعضها البعض، وعندما يواظب الفيلسوف على طرح علامات الاستفهام، فإنَّه يمارس إنسانيته بحق، لأنَّ الإنسان عندما لا يتوقف عن التساؤل، تتحقَّق فيه أرقى خصائص الإنسانية، إحساس بالمسؤولية، بحث وتقصٍّ، أداء دور في الحياة، اقتراح حلول كبرى لمشاكل البشر، فهْمُ الحياة ومعرفة حكمة الوجود وسبل التعرُّف على الكائنات والكيانات.

غير أنَّ اعتبار الأسئلة أهمَّ ما في الفلسفة، لا يلغي الطموح في الحصول على أجوبة عنها، فهذا الفيلسوف الفرنسي ذاته يرى بأنه مع ذلك، فهذه الطريقة في السير (مصير الإنسان في الزمان) لا تستبعد إمكان إشباع عميق لنَهَمِنَا للمعرفة، والوصول إلى لحظات عليا، إلى نوع ما من استكمال العمل الذي نهضنا به، لكن هذا الاستكمال لا ينحصر البتة في معرفة قابلة لأن توضع في صيغ، بمعنى أنّ كلّ الأجوبة التي يمكن أن يتوصَّل إليها الفيلسوف لا ينبغي أن تتحوَّل إلى أجوبة مغلقة، بل يجب أن تبقى نسبية قابلة للمساءلة من جديد.

ويُمكن القول من جهة أخرى، إنَّ عملية طرح الأسئلة ليست حِكرًا على الفلسفة والفلاسفة، بل هو عمل قد يقوم به الكثير من الناس، بمختلف أعمارهم ومستوياتهم، فقد تمرُّ عليهم لحظات لا يتوقَّفون فيها عن طرح الأسئلة المختلفة، لذلك فإنَّ خاصية إلقاء الأسئلة هي خاصية أصلية في الإنسان (كُلُّ إِنْسَانٍ) بحُكم امتلاكِه لتلك القوَّة العاقلة التي يستعملها في فهم الأشياء والظواهر.

لذلك يُمكن القول إنَّه إذا كان مفهوم الفلسفة ينحصر في طرح الأسئلة، فإنَّ كلُّ الناس يمكن أن يمارسوا فعل التفلسف، غير أنَّ الحقيقة هي أنَّ التساؤل الذي يطرحه الفيلسوف مختلف تماما عن أسئلة الإنسان العادي، ويُمكن الإشارة إلى بعض أوجه هذا الاختلاف فيما يلي:

- أسئلة الإنسان العادي تكون بسيطة، غايتها معرفة أشياء محدّدة، وهي عادَةً ما تكون متضمَّنةً في صيغٍ مثل: من؟ أين؟ ما؟ متى؟ ... وغيرها من صيغ الاستفهام المباشرة، في حين أنَّ تساؤلات الفيلسوف تتعلَّقُ بموضوع مفتوح أو بقضية منتهية أو يتناول مشكلة جزئية أو كليّة بحاجة لمزيد من البحث والدراسة والحوار، لهذا فإنَّ التساؤل يفيد ويُثري الميدان الفلسفي أكثر من السؤال، مع الإشارة إلى أنَّه يُمكن أن تكون الأسئلة مُمهِّدًا جيّدًا للتساؤلات الفلسفية في بعض الحالات.
- نظرة الفيلسوف وتساؤلاته أشدُّ عُمقا وترابُطا وتنظيما من أسئلة الإنسان العادي التي تتميَّزُ بالسطحية والعفوية، لذلك فإنَّ الفيلسوف عندما يطرح تساؤلا فإنَّه لا يقتنع بالإجابات الجاهزة، بل يُحاول أن يَذهب إلى أبعد حدٍّ، فإذا كان الإنسان البسيط يقول كم الساعة؟ فالفيلسوف يتساءل ما الزَّمان؟
- يُعبِّر الفيلسوف عن آرائه بلغة اصطلاحية خاصَّة يستند فيها إلى النقد، لذلك نجد لغة الفيلسوف تتضمَّن مصطلحات ومفاهيم مجرَّدَة يستعصي علينا فهمها دون العودة إلى المعاجم الفلسفية المتخصِّصة، مثل مصطلحات: الحتمية، الأنا، الذات، العقل، الجوهر وغيرها، بخلاف لغة الإنسان البسيط التي تكون بسيطة وعامَّة.
- يمتاز الفيلسوف بالاستمرار في السؤال وطرح الإشكاليات الفكرية، فكلمة فيلسوف إذا ما أُستعملت بدقة، لا تُطلق على من ينظر إلى الشيء أحيانا فيتأمَّله ويفحصه، أو يشك فيه ثم يرى فيه رأيا يعتقد أنّه مقبولٌ ويتمسَّك به، بل كما أنَّنا لا نسمّي زَجَّاجا أو قَفَّالاً من أصلح في بيته زجاجا كُسر أو قُفلا فسد، وإنّما الزَجَّاج أو القفَّال من اتخذ

ذلك العمل حِرفة في حياته، ولم يقتصر على التعليم الصحيح، بل أكسبه المثابرة على العمل مرانة وبراعة، وعرف كيف يصل إلى نتيجة خيرا مِمَّا يصل إليها المتمرّن بجهده، كذلك لا نسمي فيلسوفا إلاّ من كان أهم أغراضه في حياته درس طبائع الأشياء وتعلُّقها، وعُدَّتُه في ذلك فِكْرَة، وكان له بمزاولة ذلك قدرة على إدراكِ الأشياء بسرعة، وعليه فليس كل من طرح سؤالا مهما كان نوعه يُمكن أن يُسمى فيلسوفًا، بل الفيلسوف هو من يواظب ويُداوم على طرح التساؤلات الفكرية العميقة، وتكون بالنسبة إليه عادة.

- يتجاوز الفيلسوف المشكلات الجزئية والفرعية، ويرتفع بأسئلته إلى مستوى المشكلات العامَّة والكليَّة التي تخص فردا بعينه، بل تهُمُّ الإنسان (كلُّ إِنْسَانٍ)، فعندما يطرح الفيلسوف سؤالا عن أصل اللغة، فإنَّه لا يخصُّ الإنسان الناطق بالعربية أو الصينية، أو غيرها من اللغات، بل يتحدَّثُ عن اللغة كخاصية إنسانية.

ومن تلك الخواص الإنسانية الخالصة: التأمُّل في أصل الأشياء كلِّها، وهو بداية النظر الفلسفي، يلجأ إليه الفيلسوف عندما يتعذّر عليه فهم ظاهرة ما، ويفترض التأمل من صاحبه أن ينعزل بعض الوقت عن الظاهرة التي يتناولها بالتأمُّل، ثم يعود إليها وقد أعاد ترتيب أفكاره، لكن قد تمتدُّ عزلة المتأمِّل عن الظواهر أو عن المجتمع أيَّامًا وأشهرا، إن كان مصلحا أو فيلسوفا أو نبيًّا، فهؤلاء يواجهون في المجتمع أمراضا اجتماعية يأملون في الخَلاَصِ منها.

قصَّة الفلسفة كلِّها هي قصة التأمُّل البشري في الحياة، والإنسان ينظر إلى ذاته في سياق ما يحيط به، هو كائن يكافح للتغلُّب على المعاناة، ويحاول كشف أسرار الوجود، لذلك فإنَّ النشاط التأمُّلي الذي يتَّخِذ من الذات محورا له ما يشكِّل الفلسفة.

فالتأمُّل الفلسفي ينبغي أن ينبع في كلِّ وقت من المصدر الأصلي للذات، وينبغي أن ينهض به كلٌّ إنسان منفردا، وليس ثمة دليل على ذلك أفضل من ملاحظة تلك الأسئلة التي يطرحها الأطفال، والتي يجعلنا معناها ننفذ إلى الأعمال الفلسفية.

ولهذا فإنَّ المرونة مطلوبة، ويُقصد بها قابلية الفيلسوف واستعداده الدائم لتغيير آرائه عندما يتبيَّن له بأدلَّة عقلية واضحة، ضعفها أو خطأها، فلا مكان في الفلسفة للجمود، الثبات والتعصُّب للرأي غير المقبول.

وخير مثال على هذه المرونة الفكرية نجده عند الفيلسوف الألماني النَقدي، الذي كان مؤمنا أشدَّ الإيمان بمقولات عصر التنوير التي تُعلي من شأن العقل وتضعه في المقام الأوّل، لكنَّه وبتأثير من زميله في التفلسف "الفيلسوف السويسري"، غيَّر رأيه عندما تبيَّن له عَدَم القبول بتلك المقولات، ورأى أنَّ قيمة الإنسان لا تكمن في المعرفة العقلية، وإنَّمَا في الأخلاق.

وتعني المرونة أيضا تقبُّل الفيلسوف أفكار وآراء الآخرين، حتَّى وإن بدَت له غير مقبولة، فالموقف الفلسفي هو موقف تسامح وسعة صدر، إذْ لا يكفي في الموقف الفلسفي أن يُساور الإنسان الشكَّ بصدد معتقداته، يقتضي هذا الموقف أن يستقبل معتقدات وآراء ونظريات عبر التسامح وسعة الصدر، إنَّه يُصغي لكلِّ رأيٍ ولا يستخفُّ بفكرة إلاَّ متى وجد من الأسباب ما يُبرر استخفافه.

يقول الفيلسوف الألماني في هذا الشأن: أُتركوا خصمكم يتكلَّم طالما كان يفعل ذلك باسم العقل، ولا تُحاربوه إلاَّ بأسلحة العقل ذاتها، ولا تقلقوا وأنتم تدافعون عن الموقف المقبول لديكم... لأنَّه يظل دائما بمنأى عن كلِّ تهديد داخل صراع فكري خالص.

غلاف المرونة يتمثَّل أساسا في العقلانية إذن، فقد ارتبطت الفلسفة في أذهان الناس بالعقل، وهذا أمر مقبول إلى أبعد الحدود، ذلك أنَّ ميلاد الفلسفة على بلاد اليونان "جدلا"،

كان بمثابة الانتقال من الأسطورة إلى التعقُّل، حيث استند فلاسفة اليونان في التفسيرات التي قدَّموها حول الوجود، المعرفة والعالَم ككل، إلى استدلالات العقل وقوانينه بدلا من التفسيرات الأسطورية الخرافية التي كانت سائدة قبل ذلك.

الاحتكام إلى العقل في تفسير الظواهر وإصدار الأحكَام، من أهمِ خصائص الموقف الفلسفي الحق، حتَّى أنَّ الفيلسوف الفرنسي، رائد العقلانية، قد رفض الدخول في أحكامه التي يصدرها، إلاَّ ما يبدو لعقله في صورة واضحة ومتميِّزة، لا مجال فيها لأيِّ شكٍّ، وهذا لن يتمَّ إلاَّ بإخضاع كلِّ الأفكار، المعتقدات والمعارف التي ورثناها للتحليل العقلي.

لقد وصل إيمان الفلاسفة بالعقل إلى درجة كبيرة، حتى أنَّ احترام العقل واستعماله كان الشعار الأساسي لفلسفة التنوير في أوربا، وهو ما يبدو واضحا عند الفيلسوف الألماني، الذي ألحَّ على ضرورة تجرؤ الإنسان على استعمال عقله الخاص بعيدا عن كلِّ أشكال التبعية والوصاية.

لأنَّ الفلسفة تتميَّز بنظرتها الشاملة إلى الظواهر المختلفة، وهو ما يؤهلها لتكوين نظرة متجانسة وعميقة لمختلف الظواهر التي تدرسها خلافا للعلوم الجزئية، والتي يركِّز كل عِلمٍ منها على جزءِ محدد من ظواهر الكون.

لذلك لا نجد الفيلسوف يأبه كثيرا بتلك التفسيرات الجزئية، بل يطمح إلى أبعد من ذلك، إلى تكوين نظرة كليَّة، لذلك تتشعَّب المواضيع التي يطرقها الفيلسوف لتشمل مواضيع العالَم، الإنسان والكون بصفة عامَّة.

فإذا كان كلُّ عِلمٍ يلتزم جانبا واحدا من الكون، ويختصه بالدراسة والبحث، فإنَّ الفلسفة تتخذ من الكون بأسره موضوعا لدراستها، لذلك يتوجَّبُ على الفيلسوف الإلمام بمختلف العلوم ومعارف عصره.

إنَّ الغاية الأساسية لأيِّ فيلسوف هي الوصول إلى مركب واحد لكل المعارف، فيقدِّم من خلال ذلك، صورة شاملة غير متناقضة للكون والعالَم، بخلاف تفكير الإنسان البسيط، الذي قد يلجأ إلى آراء متناثرة ومفكَّكة لا يجمع بينها رابط، وخير مثال يُمكن أن نذكره في هذا المجال، ما قام به الفيلسوف الألماني، الذي قدَّم نظرة منظَّمة، منسجمة ومتناسقة للإنسان، فلا يجد القارئ أيَّ اضطراب أو تنافر في مختلف نظرياته الفلسفية، سواءً المتعلِّقة بالعقل النظري أو العقل العملي.

لقد عملت الفلسفة منذ ظهورها بين أحراش بلاد اليونان وقصورها، على فهم الكون، العالَم والحياة، وإدراك الحقيقة، فقد أشار إلى ذلك فيلسوف العرب الأوَّل "أبو إسحاق الكندي"، عندما أكَّد في مطلع كتابه إلى المعتصم بالله على أنَّ أعلى الصناعات الإنسانية منزلة، وأشرفها مرتبة، صناعة الفلسفة، التي حدُّها عِلمُ الأشياء بحقائقها بقدر طاقة الإنسان، لأنّ غرض الفيلسوف في علمه إصابة الحق، وفي عمله العمل بالحق.

غير أنَّه يُمكننا تحديد جملة من الأهداف العامَّة للفلسفة تِبعًا للمباحث الفلسفية التقليدية التي تضمَّنتها، ومنها:

- السعي إلى فهم طبيعة الأشياء، الظواهر والعلاقة القائمة بينهما، وهو ما يبحث فيه مبحثٌ فلسفي خالص، وهو مبحث الوجود، الذي يهدف إلى بناء نظرية في التواجد، تشكِّل الإنسانية جزء منها.
- العمل على دراسة طرائق التفكير والأدوات التي يستخدمها الإنسان في المعرفة، وحدود معرفته وطبيعتها، وهو مجال بحث مبحث المعرفة.
- محاولة دراسة مشكلة السلوك والذوق، وذلك من خلال معالجة القيم الأخلاقية والجمالية (مبحث القِيَم).
- تمدُّ الفلسفة العلوم بالأساسات التي تقوم عليها، وتناقش النتائج التي تنتهي إليها، مثلما هو الحال في مختلف العلوم الطبيعية والعلوم البشرية.

يتوجب علينا الإشارة عند الحديث عن أهداف الفلسفة، أنَّ هذه الأهداف تتباين وتختلف تِبَعًا لعامليْن اثنيْن وهُما: الفترة الزمنية، واختلاف فروع الفلسفة، فتختلف أهداف الفلسفة تِبَعًا للفترة الزمنية، فإذا كان هدف الفلسفة اليونانية هو نيل المعرفة لذاتها، فإنَّ هدفها عند فلاسفة العصور الوسطى قد انحصر في البحث عن العلاقة الممكنة بين الإيمان والعقل، أمَّا في العصر الحديث فقد اتجه الفلاسفة إلى البحث في الفلسفة الإنسانية.

كما أنَّ لكلِّ فرع فلسفي أهدافه الخاصة، إذْ نجد مثلا هدف فلسفة التربية يتحدَّد في صياغة الأهداف العامة للفعل التربوي، أمَّا فلسفة التاريخ فيعكس هدفها في الكشف عن القوانين والأسس العامة التي تحكم وتوجِّه سير الأحداث التاريخية، في حين تعمل فلسفة القانون على دراسة المبادئ، المفاهيم والمناهج الأساسية التي يستخدمها رجال القانون، وتطمح إلى وضع نظرية عامَّة في طبيعة القانون، وهذا ما ينطبق على جُلِّ فروع الفلسفات الأخرى.

يُثير موضوع أهمية الفلسفة بالنسبة للأفراد والمجتمعات، كثيرا من الاختلاف والجدل، بين من يرى عَدَم جدواها أو هي بلا قيمة للإنسان، وأنَّ فعل التفلسف هو مجرَّد تضييع وبذل للجهد في أمور غير مجدية، وبين من يُؤمن بالنقيض من ذلك، بأهميَّة الفلسفة ولزومها للإنسان، وخاصة في الوقت الراهن الذي يعرف تغيُّرات عميقة على مختلف الأصعدة.

إنَّنا من أنصار ودعاة الموقف الثاني، الذي ينظر إلى الفلسفة بنظرة إيجابية، ويُؤمن بدورها المهمِّ في الحياة الخاصة والعامة، وما تلك الأصوات التي نسمعها اليوم معلنة قرب انتهاء الفلسفة، أو الزعم بأنَّها من الأمور الكمالية التي لا نفع فيها، إنْ هي إلاَّ أصوات تصدر عن جهل بماهية الفلسفة ومعناها ورسالتها التي اضطلعت بها في عصورها المختلفة.

ويعود إنكار البعض لأهمية الفلسفة إلى انبهارهم المفرط بنتائج العِلم، مما أفرز نزعة علمية متطرِّفة تُؤمن بأنَّ العِلمَ قادر لوحده على الإجابة على كلِّ أسئلة الإنسان، وهو ما لا

نجد صعوبة في تبيين بُطلانه، فلو كان ذلك مقبولا لما وجدنا الإنسانية اليوم تتخبط في هذا الكم الهائل من الإشكاليات والكوارث، فالعِلمُ يجيب على جزء هامٍّ من أسئلة الإنسان، لكنَّه يقف عاجزًا أمام الكثير منها، ومن هنا تبدأ الفلسفة.

قد يعود ذلك أيضا إلى المتفلسفين والمتتبعين للفلسفة وحتى المشتغلين بالفلسفة ذاتهم، ونقصد هنا بعض الدارسين الذي شوَّهوا أفكار الفلاسفة وأخرجوها عن معانيها السامية.

إنَّنا نوافق الفيلسوف الفرنسي في اعتقاده بلزوم الفلسفة للإنسان، وأَنَّ السؤال الوحيد الذي يعترضنا هو أن نحاول معرفة ما إذا كُنَّا على "وعيٍ" بالفلسفة؟ ما إذا كانت خيرًا أم شرًا، ما إذا كانت جليَّةً واضحةً، أم مبهمة غامضة، إن كان مَن ينبذ الفلسفة يُثبت بموقفه هذا ذاته "على غير وعيٍ منه بوجودها.

تعاطي الفلسفة وممارسة فعل التفلسف يُعتبران ثمارا عظيمة النفع والفائدة، سواءً بالنسبة للفرد أو المجتمع ككل، وسنوضح فيما يلي بعضًا من هذه المنافع:

- للفلسفة أثر واضح في تنمية وتنشيط عقل الإنسان، وإخراجه من سباته العميق، وإبعاده عن دوامة الكسل الذهني وتعطيل العقل، لذلك قال الفيلسوف الفرنسي: إنَّ المرء الذي يحيى دون تفلسف، لهو حقًّا يظل مغمض العين لا يحاول فتحها.
- يُمكننا الاشتغال بالفلسفة من تربية فعل التفكير، ذلك من حيث القضايا الفلسفية والطابع البنائي المنطقي الاستدلالي للقول الفلسفي، إذْ ذلك يُثير لدى القارئ أو المتعلِّم إمكانيات ممارسة أنشطة ذهنية، ويكوِّن عليه فعاليات فكرية.
- من أهمِّ منافع الفلسفة، بثُّ روح النقد المنهجي–البنائي عند تعاطيها، ذلك أنَّها ارتبطت دائما بالنقد–التحليلي، وهو عملية لا توفرها كثير من المجالات المعرفية مثلما توفرها الفلسفة عينها، ذلك أنَّ الفلسفة تقوِّي لدى المشتغلين بها مَلَكَة التحليل، التمحيص، التدبُّر، الموازنة والتقييم، وتُكسبهُم مهارات الطرح الإشكالي.

- تُكسب الفلسفة صاحبها الكثير من المهارات العقلية الأخرى، كالتحليل، التركيب والمقارنة، تمدُّ آليات الحوار، فهي القوت المقبول للعقول على حدِّ تعبير الفيلسوف الفرنسي.
- تُساهم الفلسفة في تكوين فِكرٍ حر، مُنفتح على التيارات المختلفة وعلى الثقافات المتنوعة لدى أمم عديدة ومتباينة، وهو ما يؤدِّي إلى اندماج الأفراد بسلاسة في محيطهم القريب والبعيد.

لا تقتصر أهميَّة الفلسفة على الأفراد فقط، بل لها منافع تعود على المجتمعات، وهو ما أدركه الفيلسوف الفرنسي بقوله: إنَّما تُقاسُ حضارة الأمم بمقدار شيوع التفلسف المقبول فيها، ولذلك فإنَّ أجلَّ نعمة ينعم الله بها على بلد من البلدان، هي أن يمنحه فلاسفة "حقيقيين".

فالفلسفة والحضارة كانتا على الدوام متلازمتيْن، ولا يزال الأمر كذلك حتى اليوم، خاصة في المجتمعات التي تعتبر الفلسفة بمثابة المشعل الذي يُنير لها طريق المستقبل، في حين أنَّ المجتمعات التي لا تمتلك فلاسفة على الإطلاق، أو تعتبر الفلسفة عائقًا على طريق تقدُّمها، كما هو الشأن في أكثرية بُلدان العالم الثالث، هي التي تتعَثَّرُ أكثر من غيرها في السير، لأنها لا تمتلك المشعل المضيء.

- الفلسفة وظيفة في غاية الأهميَّة اجتماعيا، وتتمثَّل هذه الوظيفة في تأثير مذاهبها المختلفة في كثير من الحركات الاجتماعية، فقد تكون الفلسفة عامِلاً موجها ومغذيًا لحركة المجتمعات، خاصة إذا وجدت هذه الفلسفات من يتبنَّاها، وينقلها من المجال النظري إلى المجال العلمي–العملي، وخير مثال على ذلك، ما فعلته محاضرات الفلاسفة الألمان ونداءاتهم في المجتمع الألماني، عندما كان واقعا في شباك الاحتلال الفرنسي بالخصوص، فكانت خطابات الفلاسفة الألمان بمثابة الدوافع التي قادت الألمان باتجاه التحرُّر والانعتاق، وهو ما تحقق فعلا بطرد نابليونِ وجنوده من ألمانيا.

- تُساهم الفلسفة في غرس قِيَمٍ اجتماعية سامية، مثل الحوار وقبول الآخر عبر احترام آرائه، والتفتُّح على مختلف الاتجاهات والثقافات الإنسانية، ممَّا يُؤدِّي إلى حماية المجتمع والحفاظ على استقراره.

رأينا عند حديثنا عن خصائص الموقف الفلسفي، أنَّ هذا الموقف يتميَّز بصفة الشمول والعمومية، بمعنى أنَّ المواضيع التي يطرقها الفيلسوف تتميَّز بالاتساع، لذلك فإنَّ الميادين التي طرقتها الفلسفة عبر تاريخها كثيرة ومختلفة، لكن دأب مؤرخو الفلسفة على تحديد ثلاثة ميادين أساسية لأيِّ بحث فلسفي.

- الوجود: يُعدُّ هذا الميدان من أهم مباحث الفلسفة، ويختص بالبحث في الوجود بما هو موجود، أي بغض النظر عن خصائصه الجزئية أو مظاهره الحسية؛ الوجود المجرَّد، الوجود بغض الطرْف عمَّا يتمثل فيه من الموجودات، وبالتالي فإنَّ هذا الميدان يختص بالبحث في طبيعة الوجود، أصله ونشأته، وهو من المباحث الفلسفية الأصلية، بل إنَّه أقدم الميادين التي توجت إليها ضمائر وعقول فلاسفة اليونان القدامى.
- معرفة العلوم: وهو ميدان يهتم بالفرع الفلسفي الذي يبحث في طبيعة المعرفة، أصلها، قيمتها وحدودها.
- القِيَم: ويختص هذا الميدان بدراسة القيمة الإنسانية بالبحث في طبيعتها، ماهيتها وأنواعها حيث توجد:

أ. قيمة الخير: وتدرسها فلسفة الأخلاق.

ب. قيمة الحق: ويدرسها المنطق بفروعه المختلفة.

ت. قيمة الجمال: وهو مجال دراسة فلسفة الفنون.

لكن يتوجب الإشارة إلى أنَّ هذه الميادين الثلاثة، لا تستنفذ كل المواضيع الفلسفية، بل أنَّ هناك فروع كثيرة ظهرت في الساحة الفلسفية، مثل فلسفة التربية، فلسفة الدين، فلسفة القانون وغيرها؛ كما أنَّ التحوُّلات السياسية، الاقتصادية والثقافية التي يَشهدها العالَم المعاصر،

فتحت آفاقا جديدة للبحث الفلسفي، فلم يعد بإمكان الفلاسفة إغماض أعينهم عن الكثير من الظواهر والمشكلات المستجدة كالعولمة، صراع الحضارات، نهاية التاريخ والتعصُّب الإرهابي.... الخ.

فَقَد أدَّى التطوُّر العلْمي الهائل الذي عرفته الإنسانية في عصر ما بعد الحداثة إلى انبهار الناس بذلك، حتى اعتقدوا بأنَّ العِلم قادر وحده على حلِّ جميع مشكلات الإنسان، وأدَّى هذا من جهة أخرى إلى تكوين نظرة احتقار للفلسفة، نظرا لـ "عجزها" عن إحراز التقدم ذاته رغم تاريخها الطويل والحافل.

تعدُّ إشكالية العلاقة بين الفلسفة والعِلم من الإشكاليات التي تُثير الكثير من الاختلافات والتباينات، بين مَن يرى أنَّ العلاقة بينهما هي علاقة تطابق، وبين من يرى أنَّ تلك العلاقة يطبعها التنافر والانقطاع، ومَن يرى أنَّ العلاقة التي يجب أن تقوم بينهما هي علاقة تكامل وتعاون.

عند الحديث عن علاقة الفلسفة بالعِلم، تتبادر إلى أذهاننا كثير من الأسئلة من قبيل:

- ما طبيعة العلاقة بين الفلسفة والعِلم؟
- هل لا تزال الفلسفة تُعتبر أمًّا للعلوم؟
- هل يُمكن للعِلم أن يستغني عن الفلسفة؟
- هل انتهى دور الفلسفة نتيجة للتقدُّم العلمي والتقني الرهيب الذي تشهده البشرية اليوم؟
- هل يُمكن أن تتحوَّل الفلسفة إلى عِلم؟
- ماذا يُمكن أن يقدِّم العِلم الحديث للفلسفة؟
- ماذا يُمكن أن تقدِّم الفلسفة للعِلم؟
- ما علاقة الفلسفة بالعلوم الطبيعية والصورية؟
- ما علاقتها (الفلسفة) بالعلوم الطبيعية والإنسانية؟

أسئلة كثيرة ومتشعبة أسالت حِبرًا كثيرا، لكن لا يُمكن الجزْم بأنَّنا قد حصلنا على إجابات محدَّدة لها، وكلُّ ما تحصَّلنا عليه هو وجهات نظر مختلفة ومتباينة، زادت الأمور تعقيدا.

تعود جذور العلاقة بين الفلسفة والعِلم إلى زمن بعيد، و "تحديدًا" إلى عهد الحضارة اليونانية القديمة، حيث لم يكن اليونان يميِّزون بين العِلم والفلسفة، بل كانت الفلسفة عندهم أمًّا لجميع العلوم والمعارف، حتى أنَّ أرسطو رأى أنَّ أسمى غاية للعِلم هي المعرفة الإنسانية.

لذلك كانت أفكارهم السياسية ونظرياتهم الاجتماعية والعِلمية وثيقة الصِلة بآرائهم الفلسفية، لأنَّهم كانوا يعدُّون النظر الفلسفي أسمى غاية للعِلم، والمعرفة الفلسفية يُمكن أن يسعى إليها الإنسان، فالمعرفة والنظر الفلسفي هما المهمتان الحقيقيتان للنفس، إنَّهما لَأجدر الأشياء جميعا باختيارنا نحن البشر.

ومن هذا المنطلق كان الفلاسفة الطبيعيون الأوائل، مثل طاليس، فلاسفة وعلماء، في آنٍ واحد، كما أنَّ فيثاغورس كان فيلسوفا ورياضيا في الوقت ذاته.

بقيت علاقة الفلسفة بالعِلم قائمة في فترة طويلة خلال العصور الوسطى، والتي تبدأ تقريبا من القرن الخامس وتنتهي في القرن الرابع عشر ميلادي، غير أنَّ الشيء المُلاحَظ، هو سيطرة الفكر اللاهوتي والكَنَسِي، وهو ما أدَّى إلى توظيف الفلسفة، وخاصة فلسفة أرسطو ومنطقه، في خدمة أغراض ذلك الفكر، مما أدَّى إلى شلِّ حركة العِلم بصفة تامة.

في تلك الفترة الزمنية نفسها، ازدهر التفكير الفلسفي والعِلمي عند المسلمين، الذين نبغوا في شتى أنواع المعرفة كالطبيعة، الكيمياء، الطب، الفلك والرياضيات... الخ؛ وأحسن مثال على ذلك ابن سينا، الذي جمع بين الفلسفة والعِلم بشكل مميَّز.

لذلك، وعندما نتحدَّثُ عن العصور الوسطى، يجب أن نفرِّقَ بين عصور وسطى أوربية، طغى عليها الجهل والاستبداد ومحاربة العِلم واضطهاد العلماء، وعصور وسطى لدى

المسلمين، ازدهر في ظلها العِلم وتبوَّأ خلالها العلماء منزلة رفيعة، خاصة في ظل الخلافة العباسية.

أمَّا في العصر الحديث، فقد تأثَّرت الفلسفة بنتائج العِلم الحديث، أصبح الفلاسفة ملزمون بمراعاة مستجدات العلوم والمنهج التجريبي، فلا شك أنَّ الروح الدافقة للعِلم الحديث الذي استقل وتنامى وتصاعد وتعاظم أمره، قد انعكست في كلِّ خلجة من خلجات الفلسفة الحديثة.

وانطلاقا من ذلك، شبَّه الفيلسوف الفرنسي الفلسفة بالشجرة، جذورها الغيبيات، وجذعها الطبيعيات، وأعضاؤها بقية العلوم الأخرى.

وعليه، تغيَّرَت العلاقة بين الفلسفة والعِلم في الفترة الحديثة، إذْ بعدما كانت الفلسفة تسبق العِلم عند اليونان، أصبح العِلم هو الذي يسبق الفلسفة، كما شهدت هذه الفترة حركة انفصال عدد من العلوم عن الفلسفة، كانت البداية بانفصال الفيزياء، الكيمياء وعِلم الفلك، ثم لحقت بها العلوم الاجتماعية والإنسانية.

وبعد زمن طويل من النزاع بين العِلم والفلسفة، بدأ الوفاق يعود بينهما في الفترة المعاصرة (ما بعد الحداثة)، بعدما تأكَّد الفلاسفة والعلماء على حد سواء، أنَّ الانفصال التام بينهما يضرُّ بهما معًا، وفي هذا الصدد أكَّد الفيلسوف الفرنسي على ضرورة الربط بين العِلم والفلسفة، إذْ لا يحِق للفيلسوف أن ينفصل عن أرض التجارب العِلمية أثناء تفلسفه، وأنَّه يجب أن يأخذ بالعلماء باعتبارهم راسمي حدود مذاهب الفلسفة بواسطة مجهوداتهم المبذولة.

بناء على ذلك، فإنَّ الانفصال المزعوم بين الفلسفة والعِلم، يُعبِّر عن نظرة حاضرة لدى بعض الذين طغت عليهم النزعة العِلمية المتطرِّفة، إذْ يجب أن يكون هناك تعاون وتكامل بين الفلسفة والعِلم، لأنَّ هدفهما واحد، وهو فهم الكون بمختلف مظاهره، فالعِلم لا يستطيع أن يستغني عن الفلسفة، من حيث التأملات والتساؤلات الفلسفية المحضة، كما أنَّ الفلسفة لا تستطيع أن تتخلى عن العِلم وتحليلاته العميقة والدقيقة.

وعليه نجد بعض أوجه الاختلاف بين الفلسفة والعلوم من حيث المنهج، النتائج، الإجماع، الموضوعية، الأحكام والتراكمية في ما يلي:

- يقوم العِلم على التجربة، والانطلاق من الوقائع الحسية، بينما تعتمد الفلسفة على المنهج التأمُّلي المستند على المدركات العقلية والقوانين المنطقية.
- نتائج العِلم برهانية قاطعة، في حين أنَّ نتائج الفلسفة تقديرية احتمالية، كما ينتهي طموح العِلم عند العِلل القريبة، بينما تسعى الفلسفة لمعرفة العِلل البعيدة لجذور الظواهر.
- يقوم العِلم على الإجماع، بينما تقوم الفلسفة على الاختلاف.
- العِلم الموضوعي قائم على الفصل بين الذات الدارِسَة والموضوع المدروس، بينما يغلب على الفلسفة الطابع الذاتي الشخصي.
- أحكام العِلم تقريرية لا تتجاوز ما هو كائن في العالَم الخارجي، أمَّا أحكام الفلسفة فهي معيارية، تبحث فيما يجب أن يكون.
- المعرفة العِلمية أشبه بالبناء الذي يشيَّد طابقا فوق طابق، بمعنى أنَّ كلَّ نظرية علمية جديدة تحل محل النظرية القديمة، بينما لا تحتوي المعرفة الفلسفية على هذه الخاصية، فهي ليست معرفة تراكمية، بمعنى أنَّ كلَّ مذهب جديد يظهر في الفلسفة، لم يكن لِيبدأ من حيث انتهت المذاهب السابقة، ولم يكن مكمِّلاً لها، بل كان ينتقد ما سبقه ويتَّخذ لنفسه نقطة بداية جديدة.

لذلك نلاحظ أنَّ العِلم يتطوَّر بسرعة، بينما الفلسفة لا تتطوَّر إلاَّ ببطء شديد.

وكما أنّ هناك الكثير من نقاط الاختلاف بين الفلسفة والعِلم، فإنّ هناك بالمقابل بعض نقاط التشابه أيضا بينهما، سواء من حيث المنهج، الهدف، حرية البحث أو العقلانية.

بحكم أنَّ كلاًّ من الفلسفة والعِلم يمثلان تفكيرا منهجيا منظما، فإنَّهما يستعملان بعض المناهج المشتركة، وإن كان ذلك بطريقة مختلفة، كالمنهج التحليلي والمنهج النقدي، والمنهج التاريخي وغير ذلك من مناهج البحث.

وفي ذات الصدد، فإنَّ الفلسفة والعِلم يشتركان في الهدف، وهو المتمثل في الوصول إلى الحقيقة، حتى وإن اختلفت الحقيقة الفلسفية في بعض جوانبها عن الحقيقة العِلمية.

إنَّ هدف العِلم والفلسفة هو فهم الكون فهمًا شاملا، وهذا لن يتأتى إلاَّ بتظافر جهودهما، لأنَّ الفلسفة دون عِلم قاصرة، والعِلم دون الفلسفة عاجز.

وعليه، يلتقي التفكير الفلسفي مع التفكير العِلمي عند حرية البحث، ورفض السلطة في كلِّ صورها كمصدر وحيد ويتيم للحقيقة، بالإضافة إلى اتفاق الفيلسوف والعالِم في الصفات الأخلاقية، كحب الحقيقة والنزاهة في طلبها والحرص على الدفاع عنها بشجاعة وأمانة، والتحرُّر من كلِّ قيد تفرضه أَيُّ سلطة إلاَّ سلطة العقل أو سلطان التجربة.

إذ يلتفُّ هذا كلَّه تحت راية العقلانية، والتي تعدُّ من أهمِّ صفات الفلسفة، لكنَّ هذه الصفة ليست حكرا على الفلسفة وحدها، فهي من صفات العِلم أيضا، لأنَّ التفكير العِلمي يستند إلى العقل، ويعتمد عليه في كل المراحل التي يقطعها في سبيل تحصيل المعرفة، وهو ما نلاحظه جليًّا في خطوات المنهج التجريبي التي يتدخل فيها العقل بصورة حاسمة، حتى أصبحنا نسمع عن عقلانية علمية مقابل العقلانية الفلسفية.

ومن هذا المنطلق، ونتيجة للتقارب الحاصل بين العِلم والفلسفة، ظهر فرع فلسفي جديد، يجمع بينهما وهو ما نسميه بفلسفة العِلم التي تعبِّر عن حركة نقدية للبحث في الحقيقة وعنها، والتي يصل إليها العِلم من حيث طبيعتها، قيمتها وبُنيتها.

لقد أدَّى وضوح العِلم ودقَّته ببعض الفلاسفة المعاصرين إلى تبني فكرة تحويل الفلسفة إلى عِلم، أي تأسيس ما يُعرف بالفلسفة العلمية، التي تقتدي بمنهج العِلم وتوظف نتائجه في

تكوين رؤية شمولية للعالَم، ويُمكن أن نشير هنا إلى ما قام به عالِم العُمران الفرنسي، رائد الفلسفة الوضعية، والذي اختزل وظيفة الفلسفة في نتائج العِلم الوضعي، مستبعدًا كلَّ المواضيع التقليدية الأخرى، يُضاف إلى ذلك رؤية الفلسفة الوضعية المنطقية، التي تحصر وظيفة الفلسفة في تحليل لغة العِلم.

غير أنَّ مُحاولات هؤلاء قد باءت بالفشل الذريع، لأنَّ الفلسفة تأبى أن تتحوَّل إلى عِلمٍ بمقتضى طبيعتها، وما هذه الفلسفة العِلمية التي يدْعون إليها إلاَّ فلسفة تنكَّرت للفلسفة، هي فلسفة مفكرين مجرَّدين من الموهبة الفلسفية، واختراع من ليس لديهم ما يقولونه في الفلسفة أكثر مما قال العِلم، إنَّها نِتاج عصر نضب فيه معين الوجدان، والقلب والروح، إنَّها نفي صريح للفلسفة، وإنكار لمبدئيتها وأصالة أرومتها ونقاء نسبها، إنها نوع من هجرة الفلسفة بالفلسفة وضدَّ الفلسفة.

يُضاف إلى ذلك أنَّ وضع الفلسفة في الإطار العِلمي الوضعي يكبِّلها ويفقدها القدرة على تناول مشكلات إنسانية عميقة، لا يمكن حلُّها بالمنهج العِلمي أبدًا، مثل الحريَّة، الدين ومصير الإنسان والوجود، وغيرها من المسائل التي تشكِّل جوهر الفلسفة المعاصرة.

وبالتالي، وَجَبَ على العلماء والفلاسفة، أن ينظروا إلى العلاقة بين الفلسفة والعِلم نظرة متكاملة، فليس من حقنا أن نواجه العِلم بالفلسفة مواجهة خصميْن متنافريْن، وإنَّما هذا العصر هو عصر الفكر المتكامل في مختلف قطاعاته، وليس هناك فزع على الفكر الفلسفي السليم من تقدُّم العِلم، كما أنَّه ليس هناك خطر على العِلم من التأمُّلات الفلسفية.

يُجمِع الدارسون على أنَّ الدين أسبق من الفلسفة، فإذَا كان التفكير الفلسفي قد ظهر عند اليونان في القرن السادس قبل الميلاد، فإنَّ الدين قد ظهر قبل ذلك بفترة طويلة من الزمن، وهو ما تشهد عليه مختلف الديانات التي ظهرت عند الشعوب الشرقية القديمة، حتى أنَّ البعض قد رأى بأنَّه لولا الدين لما ظهرت الفلسفة، لذلك انتشرت بينهم المقولة التالية: إنَّ

الفلسفة هي بنت الدين، أمُّ العِلم، من حيث أنَّ الدين هو الذي مهَّد لها، في حين أنَّها هي التي أنتجت العِلم.

غير أنَّ القول بأنَّ الفلسفة هي بنت الدين لا يعني أبدا أنَّهما شيء واحد، وأنَّ العلاقة بينهما كانت علاقة وفاق دائم على مرِّ العصور، حيث أنَّ التاريخ يُثبتُ أنَّ النزاع والصراع قد طبع تلك العلاقة في الكثير من الفترات، رغم المحاولات التي بذلها الفلاسفة وحتى بعض رجال الدين للتوفيق بينهما.

لم يكن هناك صراع كبير بين الفلسفة والدين عند اليونانيين، وذلك راجع لغياب هيئة دينية مركزية تعمل على نشر عقائد ثابتة، فعند فجر الفلسفة في القرن السادس قبل الميلاد، نهض العقل اليوناني فتيا جريئا، ولم يكن تحت وصاية دين منزَّل، ولم يواجه نظاما كهنوتيا يمكِّن قساوسته من قمع الفكر الحر، فكاد عهد اليونان أن يخلو من نزاع يقع بين العقل والإيمان.

وهو ما منح الفكر الفلسفي اليوناني مجالا واسعا من الحرية، كما أنَّ الدين الشعبي عند اليونانيين، قد امتزج بكثير من الخرافات والأساطير، ممَّا أفقده قوته بعض الشيء؛ غير أنَّ هذا لا يعني بأنَّ فلاسفة اليونان لن يزاولوا المسائل الدينية، بل الحقيقة أنَّ مؤرخي وفلاسفة اليونان قد أعربوا عن موقفهم تجاه تلك المسائل، وقد انقسموا في ذلك إلى قسميْن:

- قسم يزدري الآلهة ويخلع عنها صفات البشر.
- قسم ينزِّه الآلهة لأنهم "تحقَّقوا" من أنَّ تلك الأساطير الدينية لا تخرج عن كونها خيالات بشرية اصطنعها الناس (على صورهم ومثالهم) لوصف الآلهة.

وإلى هذا القسم الثاني ينتمي أغلب فلاسفة اليونان المشهورين، كأفلاطون، أرسطو والرواقيين الذين تناولوا المسائل اللاهوتية تناولا عقليا ونظريا، وحاولوا التوفيق بين الديانة الشعبية والفلسفة، حتى أنَّ هناك من يقول إنَّ فلسفة أفلاطون هي فلسفة دينية خالصة.

يُعدُّ فيلون الإسكندري خير ممثِّلٍ للاتصال بين الفلسفة والديانة اليهودية، فقد أنشأ مدرسة فكرية في الإسكندرية، جمع فيها بين التوحيد اليهودي والفلسفة الأفلاطونية، لذلك تمثِّلُ فلسفته أهمَّ محاولة للتوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة اليونانية، وتميَّزت باستخدام منهج التأويل الرمزي أو المجازي للتوراة.

ويكمن الهدف الأسمى خلف نزعة الفيلسوف التوفيقية في سعيه إلى أن يُثبِتَ لليونانيين أنَّ التوراة ما هي سوى فلسفة أقدم وأسمى من فلسفتهم.

بينما حمل الفيلسوف موشي بن ميمون لواء التوفيق بين الدين اليهودي والفلسفة في كتابه "دلالة الحائرين"، لكنَّه تعرَّض لانتقادات ومضايقات شديدة من فلاسفة يهود من أقرانه آنذاك.

يُمكن القول بأنَّ الفلسفة عند المسيحيين خلال فترة العصور الوسطى كانت خاضعة لسلطان الدين، فطالما تركَّز الانشغال الرئيسيّ للفلسفة في العصور الوسطى على ربط الإيمان بالعقل، وصولا إلى تفسير حقائق العقيدة "المغلقة" المسيحية المتجلية، والدفاع عنها بالاستناد إلى التحليل العقلاني، كانت الفلسفة وصيفة اللاهوت وخادمته، كما كان العقل مترجما للإيمان.

لم يكن المسيحيون على موقف واحد من الفلسفة، بل تنوعت أراءهم حولها بين الرفض والقبول، فنبذها ورفضها البعض بحجة أنها تشكِّل خطرا على الدين الجديد، بينما آمن كثير من أعلام المسيحية بالدور الذي يُمكن أن تؤدِّيه الفلسفة في الدفاع عن عقيدتهم أمام الوثنية القديمة، لذلك سار هؤلاء على طريق التوفيق بين الفلسفة والإيمان المسيحي، ويعدُّ الإسكندري أبرز الذين آمنوا بالدور الهام للفلسفة الحقة في إبطال المعتقدات الوثنية، فقد كان يريد أن يدحض المتصوفة ويبطل فلسفتهم عن طريق الفلسفة العميقة، وكان يرى أنه من واجب المسيحي "المثقف" أن يعرف دينه وما الفلسفة سوى خير أداة لتحقيق هكذا غاية.

كما نفى فتى سوق–هراس، ابنُ مونيكا أيَّ تعارض بين الدين والفلسفة، وبالرغم من أنَّه يُعطي الأسبقية للإيمان، فهو صاحب العبارة الشهيرة: آمن كي تعقل، الإيمان لا ينفي التعقُّل والدين لا يُلغي الفلسفة، بل هناك تعاون متبادل بينهما، وفي الطريق ذاته سار ذاك القدِّيس الذي أكَّد على أنَّه لا يبحث من أجل الإيمان، بل إنَّه يؤمن ليتعقَّل.

أمَّا تُومَا فقد ميَّز بين الفلسفة والدين سواء من حيث الموضوع أو المنهج، فقد كانت غايته الأسمى أن يوفِّقَ بينهما، ولكن من خلال تحديد مجال بحث كل منهما، حتى يكون للتوفيق والتعاون بينهما معنى.

لم تخرج العلاقة بين الفلسفة والدين عند المسلمين عن ثنائية الاتصال والانفصال، حيث لم ير كثير من الفلاسفة المسلمين أيَّ تعارضٍ بين الفلسفة والدين، وسعوا إلى التوفيق بينهما، فمن أبرز من سار على هذا الطريق فيلسوف العرب الأوَّل "الكندي" الذي يُعدُّ أوَّل من قام بتوجيه الفكر الإسلامي إلى ضرورة التوفيق بين الدين والفلسفة، وإن كان قد أعطى الأسبقية للدين، وقد سار في المنهج ذاته (التوفيقي) كلاً من الفارابي، إخوان الصفا، ابن سينا وابن رشد، وغيرهم من فلاسفة المسلمين الذين كرَّسوا جهودهم لإزالة اللبس الذي اكتنف العلاقة بين الدين والفلسفة، منذ دخولها إلى العالَم الإسلامي بفعل حركة الترجمة التي تمت في عهد الدولة العباسية.

وفي مقابل هذا الاتجاه، كان هناك آخر يفصل ويُميِّزُ بين الدين والفلسفة، حيث يُعدُّ الغزالي أبو حامد أبرز مثال، ذلك أنَّه شنَّ حملة لا هوادة فيها على الفلسفة اليونانية وما تتضمَّنه من أغاليط وأباطيل، وهو ما ظهر جليًّا في مختلف كتبه، خاصة كتابيْ: تهافت الفلاسفة والمنقذ من الضلال.

ونتيجة للضرر الذي ألحقه الغزالي أبو حامد بالفلسفة والفلاسفة، تولَّى ابن رشد مهمَّة الردِّ على الغزالي وتبيان تهافت آرائه وبُعدها عن الحق، مؤكدًا أنَّ الدين قد طلب، بل وأوجب

النظر العقلي في الموجودات، مستشهدا بالعديد من الآيات، منها الآية رقم 2 في سورة الحشر، والآية 185 من سورة الأعراف.

وانتهى ابن رشد إلى القول بأنَّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، وهما المصطحبتان بالطبع، المتحابتان بالجوهر والغريزة.

وفي السياق نفسه سار الفقيه الأزهري، عندما أكَّد على أنَّ الفرقان الكريم هو كتاب عقيدة، لكنَّه رغم ذلك فقد تعرّض بكثير من آياته لأمهات المشاكل الفلسفية الإلهية والطبيعية والإنسانية، هذه المشاكل التي كانت ولا تزال تُثير أفكار العلماء والفلاسفة وتُزعج عقولهم.

لكن، ومن خلال نظرة عابرة إلى تاريخ الصراع ""المزعوم"" بين الدين والفلسفة، نستطيع أن نخلص إلى أنَّ ذلك الصراع لم يكن قائمًا بين جوهر الدين وجوهر الفلسفة، إنَّما المقبول أن نقول أنَّ ذلك النزاع كان منحصرا بين بعض رجال الدين وبعض رجال الفلسفة، الذين طغت عليهم نزعت التعصُّب والتسلُّط، وخاصة في فترة العصور الوسطى، (عند المسيحيين بالتحديد) والتي شهدت سيطرة السلطات الدينية مدعومة من العوام والحكام على حدِّ السواء، وهو ما شلَّ حركة العقل أو أضعف من قدرته على الإنتاج في الحدود الدنيا، فصار الفلاسفة والمفكِّرين يخفون آراءهم وأفكارهم خشية على حياتهم، وبالتالي فإنَّ رجال اللاهوت المتعسِّف عند المسيحيين، وغلاة المتعصبين من المسلمين، أولئك الذين أبوا إلاَّ أن يحجروا على تفكير الناس، ويقيمون أنفسهم أوصياء على عقول غيرهم، قد أساؤوا إلى الدين وتعاليمه السمحاء بمقدار ما أساؤوا إلى الفلسفة والعِلم معًا.

لم يعد إنسانُ عصرِ النهضة الأوربية أسيرا لرجال الكنيسة، بل تحرَّر تدريجيا من القيود التي وضعها رجال الدين، فزاد نفوذ العِلم واحتل العقل موقع الريادة، وتنامت النزعة الفردية، وأصبحت الفلسفة إنتاجا إنسانيا يعبِّر عن حياة الشعوب وآمالها، ويغني النظر على عقائد الدين والعقائد المختلفة، غير أنَّ هذا لا يعني اختفاء الفلسفات الدينية تماما، ذلك أنَّ الفلسفة

الجديدة حاولت أن تقيم التوازن بين مقتضيات الطبيعة وأوضاع الإيمان الديني، وجمعت بين التسليم الملحوظ بسلطان العقل والإيمان العميق بوحي المسيحية؛ وكان هذا هو مقعد الطرافة في فلسفة هذا القرن (السابع عشر للميلاد)، ولم يكن تلاقي العقل الفلسفي والإيمان الديني عقيما مجدبا، بل تكشَّف عن إبداع فلسفي خليق بكل إعجاب، فالفلسفة الفرنسية لم تكن فلسفة عقلية خالصة، بل كانت محتفظة ببعض المؤثرات الدينية، بحيث أراد الفيلسوف الفرنسي مثلا أن يقيم فلسفة مسيحية تدعم الدين خصوصا في إثبات وجود الله وتصوُّره له، على نحو لا يختلف عن التصوُّر الديني، فهو (أي الله)، موجود، كامل، مطلق وأزلي، دائم لا متناه، علَّة لذاته وليس معلولا لغيره، أبدع الأشياء كلَّها، وعنه صدرت الكمالات والحقائق جميعها.

السير نفسه وقع فيه الفيلسوف الهولندي، الذي جمع في فلسفته بين النزعة العقلية والنزعة الروحية الصوفية، وقد استغرق الله فلسفته، فاعتبره والطبيعة شيئا واحدا، وعده الموجود، الحق الأزلي، وهو الجوهر غير النهائي، الذي يقوم بنفسه، ولا يحتاج إلى علَّة لوجوده.

أهمُّ ما ميّز العلاقة بين الفلسفة والدين خلال هذه الفترة هو انخفاض شدَّة التوتر والصراع بينهما، رغم احتفاظ كل منهما بدوره ومنهجه، فقد توقف أغلب رجال الدين عن مطاردة الفلسفة وأهلها، ولانت الفلسفة من جهتها من ناحية اللاهوت، وقام الكثير من الفلاسفة بالدفاع عن المبادئ الدينية، خاصة من قِبَل الفلاسفة الروحيين الذين اقتربت فلسفتهم كثيرا من تعاليم الدين، خلافا للماديين الذين استخفوا باللاهوت، وحطوا من شأن رجاله.

- تستخدم الفلسفة المنهج التأمُّلي الذي يرتكز على الاستدلال العقلي، أمَّا الدين فيستخدم منهجا يعتمد على الإيمان، ويقوم على التصديق القلبي.
- يقبل الفيلسوف المسلَّمات بواسطة العقل، أمَّا رجل الدين فإنَّه يقبل مسلَّماته الإيمانية من الدين، لذلك قد نجد تعارضًا بينهما.
- الفلسفة إنتاج إنساني "بشري" أمَّا الدين فمنبعه إلهي "خالص".

تبحث الفلسفة في ما بعد الطبيعة وقضايا الغيبيات (مثل موضوع الألوهية)، وهي بذلك تتوجه إلى قمة الوجود وأشرفه، ومِن ثمة فهي تتفق مع الدين في أنَّ الله موجود، وأنَّه العِلَّة الأولى للوجود، كما يشتركان في طرح أسئلة كثيرة تتعلَّق بالإنسان كالحرية، النفس، الإيمان والمصير وغيرها كثير من المواضيع المشتركة.

- غايتهما واحدة وهي إدراك الحقيقة.
- الدين لا يُعارض التأمُّل العقلي، بل يدعو إليه، غير أنَّ استعمال العقل عند رجل الدين يختلف عن استخدامه عند الفيلسوف، فإذا كان الفيلسوف يعطي للعقل سلطة مطلقة، فإنَّ رجل الدين لا يلجأ إلى العقل إلاَّ من أجل دعم ما قبِله عن طريق الإيمان.

كما أنَّ المتأمِّل في تاريخ الفلسفة يُلاحظ وجود صلة بين العقل والنقل أو الفلسفة والدين منذ العصور القديمة.

وخلاصة القول، ليس هناك صدام أو تعارضٌ بين الدين كدين والفلسفة كفلسفة، بينما الصراع موجود فقط بين الفلاسفة ورجال الدين نتيجة لعصبيات لا شأن لها بجوهر الدين أو جواهر الفلسفة، وهو ما دفع الفيلسوف الانجليزي إلى القول بأنَّ معرفة الإنسان الضئيلة والسطحية بالفلسفة، قد تنحرف بذهنه بعيدا عن الدين، لكن التعمُّق في دراستها يلقي بالإنسان في أحضان الدين ويُرسِّخ إيمانه به.

ونتيجة للتقارب المستمر بين الفلسفة والدين، ظهر فرع فلسفي قائم بذاته، يُدْعى: فلسفة الدين التي تدرس المفاهيم الأساسية للدين، مثل الوحي، الألوهية والعبادة، وتربط ذلك بالمعاني المستمَدَّة من العلوم الأخرى، ثمَّ تعمل على تقديم الأدلَّة التي تجعل تلك المفاهيم الدينية مقبولة.

للفلسفة وشائج قربى قويَّة ومتينة مع الكثير من المجالات المعرفية، وذلك بحكم العلاقة القديمة التي كانت فيها الفلسفة أُمًّا لجميع العلوم، وحضنا لكل العلوم الإنسانية، رغم الدعوات المتتالية للانفصال عن الفلسفة، فإنَّ العلاقة بين الفلسفة والعلوم التي تفرَّعت عنها لازالت قائمة، بل وتزداد قوَّة يومًا بعد الآخر، بفعل ما يعرفه عالمنا اليوم من قضايا وإشكالات عويصة تستدعي الاستناد إلى التحليلات الفلسفية بعدما عجز العِلم بمختلف فروعه على الإجابة عنها.

يَعتقد البعض أنَّ التربية ما هي إلاَّ مجموعة من الطرائق والمناهج التي يلتزمها المعلِّمُ أثناء قيامه بالعملية التعليمية، وأنَّ نجاح العملية متوقف على توفير الوسائل المادية والبشرية اللازمة، غير أنَّ التربية تتجاوز مع هذه النظرة السطحية، فإذا كانت الوسائل المادية والبشرية مهمة، فإنَّ التربية تتطلَّب، بالإضافة إلى ذلك، رؤية تربوية عميقة توجهها وترشدها إلى الغايات العامَّة التي وُجدت من أجلها، وتوفير هذه الرؤية هو من صميم عمل الفلسفة.

لقد انتبه فلاسفة اليونان قديما إلى هذا الأمر، فعمدوا إلى ربط التربية بالمشاريع الفلسفية التي قدَّموها، وذلك لاعتقادهم بأنَّ الفلسفة والتربية وجهان لعملة واحدة، وهو ما ظهر جليًّا في جمهورية أفلاطون التي تضمَّنت نظاما تربويا محكما، دفع بأب التربية الحديثة إلى اعتبارها أروع ما كُتِب في التربية.

لقد أدَّى هذا التداخل الدائم بين التربية والفلسفة إلى نشأة فرع فلسفي خاص، ونعني به فلسفة التربية التي تُعنى بصياغة الأهداف والغايات العامة للتربية، وخاصة خلال القرن العشرين الذي عرف الكثير من الأحداث السياسية، الاجتماعية والاقتصادية، التي أثَّرت بشكل مباشر على التربية، وهو ما أدَّى إلى تنامي حاجة ماسَّة إلى تأمُّل فلسفي يُعيد للتربية وحدتها وانسجامها، وبالتالي فعاليتها ودورها القيادي، فإذا كان عِلم التربية يهتمُّ بالإجابة عن سؤال: كيف نربي؟ فإنَّ فلسفة التربية تهتمُّ بالسؤال: لماذا نُربِّي؟ وبالتالي، فإنَّ فلسفة التربية تضع في مقدِّمة مهامها تحديد غايات التربية وأهدافها من خلال تحديد غاية الإنسان

ومصيره وغاية المجتمع وآماله؛ لذلك فإنَّ مهمَّتها الأساسية تكمن في قيادة وتوجيه العمل التربوي، وإزالة التناقض الذي يُمكن أن يقع بين النظريات التربوية والتطبيق التربوي.

كما تحافظ فلسفة التربية على وظيفتها التحليلية وذلك من خلال قيامها بتحليل الواقع التربوي وتبيين مواضع النقص والخلل فيه، وهو ما قام به فلاسفة التربية الحديثة عندما وجهوا نقدًا لاذعًا للأسس التي قامت عليها التربية التقليدية، واستطاعوا بفضل حسِّهم التربوي أن يُحدثوا ثورة حقيقية فيها.

غير أنَّ مهمَّة فلسفة التربية لا تتوقَّف عند مستوى التحليل النقدي، بل تتعدَّى ذلك إلى تقديم بديل تربوي حقيقي، سواءً عن طريق إحداث تعديل في العملية التربوية، أو تغييرها ككل، ولعلَّ أفضل مثال على ذلك ما قام به الفيلسوف السويسري، عندما أحدث انقلابا حقيقيا في الفِكر التربوي بنظريته الطبيعية في التربية، أو ما أحدثه الفيلسوف الأميركي في التربية من خلال ما سمَّاه بالثورة العقلية التي تُعيد مركز العملية التربوية إلى الطفل بدلاً من المُعَلِّم أو الكِتاب، مثلما كان سائدًا في التربية التقليدية.

البُعد الفلسفي لمفردة: جزائري

يرتكز الفعل الثقافي على عالم الأفكار، وعليه يبدأ الحَرَاك الفلسفي بتعميم الحراك الفكري، ليصبح من المهم أن يرتقي الفرد فكريا حتى يتمكن من المشاركة في الحراك الثقافي إما عبر إنتاجه لأفكاره الخاصة به، أو التفاعل مع أفكار غيره، وفق تصوراته الخاصة التي تنبع من قناعاته هو بالذات، والتي تتشكل اعتمادا على ما تم تغذيته به منذ الصغر وحتى وقته ذاك، ولتشكيل هذا الحوار الفكري بين الفرد وما يتعاطى معه من حوله عبر الوسائط المختلفة، على المجتمع والمنظومة التربوية بالأساس اعتماد خط منهجي قادر على تركيب شخصية "مفكرة" لدى الفرد عينه، تلك التي حثّ عليها القرآن الكريم بالأمر الصريح الذي ورد في أولى آيات سورة العلق، ألا وهو ما تمّ التعبير عنه بكلمة: اقرأ.

عندما نأخذ بالفكرة التي تتم صناعتها بواسطة شخصية واضحة المعالم فكريا، فإن الأمر يتعلق بمنبع فكري قد تم اتخاذه كمورد، يتكوّن أساسا من المرجعية والأدوات المعنوية التي بإمكانها تحويل هذه المرجعية ذاتها إلى أفكار قابلة للتطبيق العملي على أرض الواقع، وهذه بالذات عملية لا تكتفي بالاستناد على الموجه الفكري بقدر ما تتخذ من الأساليب المتبعة لتحقيق الأهداف معاول للتجسيد دونما اعتراض على ما يراد تحقيقه، الكيفية التي سيتحقق بها والدافع الذي يطالب الفرد بتحقيقه؛ وهنا يقف الفرد الجزائري[1] موقف حيرة، ليس أمام أمانيه وطموحاته الفكرية فحسب، وإنما أمام المرجعيات التي يخوله الاستناد إليها بأن يحقق الاطمئنان الداخلي عند تجسيد رغباته واقعيا، أو عندما يقف موقف الفاعل على الساحة

---

[1] **الجزائري: هو المسلم الذي يحمل الجنسية الجزائرية.**

الثقافية العالمية، وفق ميزته الخاصة التي تطبع خصائص الدين الذي ينتمي إليه ألا وهو: الإسلام، اللسان الذي يتحدث به، والذي يمزج فيه بين العربية، الأمازيغية واللاتينية[1]، والطابع الذي يرغب بطبع حياته به، وهو الطابع الأوربي (الغربي).

لا يمكن للجزائري سوى أن يكون مسلما حتى ولو ادعى العكس، أو انتسب إلى ديانات غير الإسلام، فهو مسلم بالعادة والتربية والتوجّه والهدف وحتى الحلم والتشكيل النفسي الشامل أثناء نظرته للعالَم، لكن لا ينكر أحد بأنّ هناك من الجزائريين من هم غير مسلمين، وهذا لا يجانب الصواب، ومع ذلك فإنهم لا يخرجون عن البوتقة الاجتماعية العامة التي يلعب فيها الإسلام كدين الدور الأهم في تشكيل الأفكار والمبادئ الجماعية للجزائريين على اختلاف مشاربهم، إذ لم يكن فرحات عباس[2] بعيدا عن الواقع عندما نعت الجزائريين بـ: "المسلمين الفرنسيين" وقتئذ، وهو المعروف بدعوته إلى ادماج الجزائري بالمجتمع الفرنسي، إذ لو تم تأمّل هذا النعت الفريد من نوعه، سنجد أنه لا يخلو من صفة الإسلام، فحتى لو كان الجزائري فرنسيا فإنه لن يكون سوى مسلما، إذن فالجزائري بطبعه الثقافي مسلم حتى ولو تبنى تسميات أخرى مغايرة لصفة الإسلام والمسلمين.

وبما أنّ الجزائري هو مسلم بالضرورة، فإن تطوّره الثقافي سيكون مرتبطا بشكل عضوي بالتطوّر الثقافي في العالم الإسلامي، مؤثرا فيه ومتأثرا به، ولهذا نجد مالك بن نبي[3] يرى بأنّ "التطوّر الثقافي في العالم الإسلامي يمرّ بمرحلة خطيرة، إذ تتلقى النهضة الإسلامية أفكارها واتجاهاتها الفنية من الثقافة الغربية"[4].

يعود مالك بن نبي إلى تشخيص الثقافة في العالم الإسلامي لأنه يعتبر بأن مشكلة التخلف الذي يمر به الفرد الجزائري هو جزء من دائرة تخلف أكبر، ألا وهي المساحة الثقافية

---

[1]اللاتينية: هي الألسن التي تدخل في تركيب اللسان "العامي الجزائري" من فرنسية، اسبانية، ايطالية وبرتغالية.

[2]سياسي جزائري، عاش ما بين 1899-1985م.

[3]فيلسوف جزائري عاش بين 1905-1973م.

[4]مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، دار الوعي – الجزائر، ط: 01، 1434هـ/2013م، ص: 54.

التي يمر بها العالم الإسلامي، وبالتالي فإنّ النهضة الجزائرية لن تكون سوى بنهضة شاملة للعالم الإسلامي بشكل طردي لا يخلو من الارتباط عبر التفعيل والتفاعل، خاصة في مجال الأفكار والاعتقادات؛ وهذا لا يتم بشكل أوّلي وجوهري سوى بالعودة إلى تأسيس استنباطات واستنتاجات مبنية على الطرائق الفنية العلمية المعاصرة، لكنها ذات أسس روحية شبه خالصة، تلك التي تعتمد على القرآن الكريم والسيرة النبوية الشريفة كمورد جوهر[1]، لا غنى عنه في كافة التصرفات العلمية، اللغوية أو حتى الشعبية، ضمن العالم الإسلامي، وكجزء منه الأمة الجزائرية، إذ كلما أشار مالك بن نبي إلى العالم الإسلامي على سبيل الدراسة والرصد، فهو يشير ضمنا إلى المعطى الثقافي الجزائري سواء بسواء.

يستند مالك بن نبي في رؤيته للثقافة الجزائرية إلى عامل مشوش لما يربط الجزائري بماضيه، والمسلم بتاريخه، لأن الفرد الجزائري يعتبر الماضي هو التاريخ، فيقيم على ذلك الحجة بالبداهة وبشكل يقيني لا يمت للعلم أو المنطق بصلة، وهذا ما يدفع الجزائري شأنه شأن العالم الإسلامي برمته نحو تشكيل طبقة مثقفة، وعلى ميزاتها وشوائبها الكثيرة، فإنها تدفع دفعا العالم الإسلامي نحو الاقتداء بالمثقفين الغربيين، استجابة لعلاقة الغالب بالمغلوب على طريقة ابن خلدون[2]، حتى صار التكوين الروحي الساخر من مخالفه لدى هذه الطبقة هو المتحكم في تصرفاتها التي عادة ما تكون عبارة عن ردود أفعال ليس أكثر، فاقدة دورها الريادي بين المجتمعات المسلمة، ورغم هذا لا نجد تفاعلا مع هذه الطبقة عينها من طرف المجتمع، وعلى سبيل المثال يرى مالك بن نبي بأنّ "في العالم الإسلامي توجد طبقة مثقفة مقتنعة بحركة الأرض، ولكن هناك جمهورا كبيرا من الدراويش وشعبا من الجهّال من كلّ نوع يصرّ على اعتماده بأن الأرض ساكنة تحملها العناية الالهية على قرن ثور"[3]؛ هذه الهوة التي تتسع بمرور الأيام بين الجمهور الشعبي في المجتمع الجزائري، والطبقة المثقفة

---

[1]الجوهر بمعناه في فلسفة ديكارت، والذي عاش بين 1596–1690م.

[2]نسبة لرؤيا عبد الرحمان بن خلدون، والذي عاش بين 1332–1406م.

[3]مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 58.

الخاصة به، يجعل التفاعل بين ما هو علمي–فكري أو فلسفي–منطقي والمجال اليومي الغالب على قطاعات واسعة من أفراد المجتمع معدوما، بل يولّد في حالات كثيرة، تصادما يرتدي ملبس العناد، تنتهي بالحاق أضرار معنوية رهيبة بالمثقف العضوي[1] في مجتمع تائه بين ما وفرته العلوم الطبيعية من رفاهية عبر الاختراعات العلمية المختلفة في مجالات الطب والفيزياء من جهة، والفراغ الروحي الذي يعيد الجزائري إلى الحلم بما مضى من عصور للخلافة الإسلامية، مما يشكل صورة خاصة لديه عن المثقف، فهو في أغلب تصورات المخيلة الجماعية عبارة عن شخص منفصل عن تراثه الإسلامي، وفاشل في الأخذ بالنمط الغربي "المتطوّر"، وهذا بالأساس ما يجعل صوت المثقف الجزائري غير مسموع في الأوساط الشعبية بشكل عام.

هذا الانفصام بعينه يجعل المثقف الجزائري يزداد تطرفا وميلا نحو العالم الغربي حتى في المسائل الروحية الخاصة بالمرجعية الإسلامية، فهو لن يأخذها على من يسميهم الوسط الشعبي (المعادي) لديه بالعلماء أو الفقهاء، بل ستجده يرتمي بين أحضان المستشرقين الغربيين في مسائل من هذا النوع، بينما وبالمقابل، ستجد القطاع الواسع من الجمهور الجزائري (الشعبي) ينحو باتجاه ما يعتمده حزب الدراويش من حقائق ومعتقدات.

***

يحاول مالك بن نبي أن يؤسس للمرجعية الجزائرية التي هي الإسلامية، عبر توضيح أسبابه التي تدفعه نحو هذا الاتجاه، فنجده يرجع إلى قيمة القرآن الكريم وأزليته، لتصبح هذه الفكرة بالذات سببا كافيا شافيا أمام كافة الأطروحات الأخرى، مرسخة المرجعية القرآنية في لب المرجعيات الثقافية الجزائرية، وهنا يضع أفكاره كلها ضمن القالب الذي تميّز به القرآن الكريم، سواء من ناحية التذوق الفنّي البلاغي، أو من ناحية التوجه التقني العلمي أو الفكري المنطقي.

---

[1] **على طريقة أنطونيو غرامشي، والذي عاش بين 1891–1937م.**

أهمّ الميزات التي تجعل القرآن الكريم منفردا في حضوره على طيات الحياة الجزائرية كجزء من الحياة الإسلامية الإنسانية، هي ميزة: الإعجاز، مما يجعل الآيات القرآنية ذات طابع متحرك وغير قابل للضبط، ومعاني هذه الآيات في إطار التفسير أو التأويل الذي عادة ما تحولها إلى قوانين نفسية، اجتماعية أو علمية هو ما يكفل استمراره وبقاءه، وحتى قوته وتأثيره على مجرى الحياة بشكل عام، إذ يرى مالك بن نبي بأنّه "يجب أن يكون اعجاز القرآن صفة ملازمة له عبر العصور والأجيال، يدركها العربي في الجاهلية بالتذوق الفطري كعمر [1] رضي الله عنه أو الوليد[2]، أو يدركها بالتذوق العلمي كما فعل الجاحظ[3] في منهجه الذي رسمه لمن جاء بعده"[4].

تجمل فكرة مالك بن نبي هذه حول الإعجاز في القرآن الكريم مدى صلابة المرجعية الروحية والدينية التي يرتكز عليها الجزائري في تكوينه الثقافي–الحياتي، أي أنه يعتبر المرجعية القرآنية هي الأصلح والأقدر على السير جنبا إلى جنب مع تطوّر الفرد الجزائري عبر كافة مراحل بنائه لحضارته، فما عليه سوى الأخذ بالتذوق الفطري بالآيات القرآنية حتى تستقر في عمقه السحيق، ثم الاشتغال عليها بواسطة المنهج العلمي كما فعل الجاحظ من أجل تحيين معانيها، واستخدامها في يومياته المتسارعة.

يأخذ مالك بن نبي مثالا على تداخل الفكرة الدينية بالحياة المعاصرة للأمم: المثالَ الفرنسيَّ، فكلنا يعلم بأن النقلة النوعية التي خطاها المجتمع الفرنسي من الملَكية إلى الجمهورية، كانت عبر ما أنتجه الفلاسفة الفرنسيون[5] من قوانين ودساتير، فكان القانون المدني هو أعظم الإنجازات الفرنسية التي يفاخر بها ويحترمها إلى كتابة هذه الأسطر،

[1] عمر بن الخطاب، هو أحد الخلفاء الراشدين، عاش بين 590–644م.

[2]الوليد بن المغيرة، أحد سادة قريش أثناء الحقبة الجاهلية، عاش بين 527–622م.

[3]أديب، عاش بين 163–255هـ.

[4] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 67.

[5]فلاسفة العقد الاجتماعي.

المجتمع الفرنسي ناهيك عن العالم كله، أي أنّ مالك بن نبي يرى في هذا الصدد بأنّ القانون الفرنسي المدني ما هو سوى تحيين للفكرة الدينية، "فقوانين الأمم الحديثة لاهوتية في أساسها، أما ما يطلقون عليه قانونهم المدني فإنه ديني في جوهره، ولا سيما في فرنسا، فقد اشتق من الشريعة الإسلامية"[1].

لا يختلف اثنان في أن القانون الفرنسي هو مادة تشريعية لدولة لا–دينية، لكن ومن جهة أخرى يرى مالك بن نبي بأنّ حتى ذاك اللا–ديني هو في الأصل صيغة تأويل لما هو ديني مستتر، أي أن الكاثوليكية التي ضاق بها الفرنسيون درعا ونبذوها بسبب تصرفات السلطة الكنسية، هي التي كانت حافزا لنابليون[2] عند غزوه لمصر وبلاد الشام، من أجل الخروج من العباءة الكنيسية المتسلطة، وتعويضها بالمرجعية الإسلامية، دون الإشارة إليها، لكنها كانت المورد الأساس لنابليون ومن جاء بعده من مفكرين وفلاسفة من أجل بلورة ما يحكم العلاقات العامة بفرنسا، وما يحكم العلاقة الاساسية بين الحاكم والمحكومين، إذن فالفرنسيون حسب اعتقاد مالك بن نبي هم مسلمون ضمنيا، تصرفاتهم نابعة من صلب الإسلام، دون أن يعترف بذلك أحد.

يريد مالك بن نبي في موضع كهذا أن يدفع العقل الجزائري إلى الابتعاد عن مؤثرات "الدراويش" بإلقاء مهمة أساسية وصعبة أمام "المثقف" الجزائري، حيث يلزمه بتحيين الإعجاز القرآني، والاستناد عليه من أجل بناء الأمة والدولة على أرض الجزائر، إذ الحقبة التاريخية والشروط الاجتماعية والنفسية التي شهدها مالك بن نبي، بحكم أنه عاش فترة الثورة التحريرية الجزائرية، وشهد جزء هاما من استقلال البلاد عن فرنسا، هو ما دفعه إلى التنبيه، بل الإلحاح على ضرورة العودة إلى القرآن كمرجعية للمجتمع الجزائري، مؤكدا على قوته وقدرته على حمل اشتقاقات التوجهات كلها التي تحكم الأفراد الجزائريين، على اختلاف مشاربهم؛

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 69.**

[2] **قائد عسكري صار امبراطورا على فرنسا، عاش بين 1769–1821م.**

وحتى اعتماد مالك بن نبي على المثال الفرنسي في استناد الجمهورية الفرنسية على الشريعة الإسلامية كان شديد الدهاء، فالجزائري معجب بفرنسا لحد الانبهار، ويعتبر باريس النموذج البراق الذي يجب أن تكون عليه المدن، وبالتالي يضع مالك بن نبي كل ما وصلت إليه إنجازات فرنسا دولة وشعبا من تقدّم وتطوّر، تحت رقابة القرآن الكريم، ومدى قوته على بعث الشعوب عبر بعث علومها وآدابها، حتى ولو لم تكن تلك الشعوب متدينة، فإنها تحتكم إلى الفكرة الدينية من أجل صناعة قوتها، فما بال من يدين بالإسلام، ويؤدي فرائضه وسننه الروحية كل يوم مثلما يفعل الجزائري!

الإسلام الذي يحاول مالك بن نبي الاعتماد عليه من أجل بناء الجزائري شخصية وفكرا، ليس هو ذاك الفقه الذي يحاول الخوض فقط في الألوهية ومدى حضورها من عدمها، لأنّ الدين الإسلامي ليس محصورا في الجانب الروحي، وإنما له امتداد إلى الجوانب المادية الأخرى، تلك التي تبدوا للجزائري خالية من كل شعور وعديمة الصلة بالأحاسيس كالفيزياء والرياضيات؛ "إذ أنّ العلم لم يبرهن على عدم وجود الله أو وجوده – كما نسلّم بذلك مبدئيا – بل النزاع هنا بين دينيْن، بين الألوهية والمادية"[1]، فما يظهر على أنه مادة خالصة، هي نتيجة تفاعلات كيميائية تتجه نحو منحى مضبوط، من أجل تشكيل هدف تم استنباطه من ما هو غيبي (افتراضي) بالأساس.

لا يمكن فصل الفرد الذي يبدأ عمله بكلمة "بسم الله" عن واقعه الديني المتشعب، لكن يمكن التقرّب منه، وتوجيهه نحو استيعاب ما هو يعمل عليه وبه، وكيف يحسّن من أدائه العملي من أجل الارتقاء بذاته، محيطه ومجتمعه الثقافي والاجتماعي إلى مكانة هامة من الرفاهية، ولهذا يرغب مالك بن نبي أن يتبنى الجزائري الإسلام كمرجعية صريحة في حياته، بينما يأخذ به كقالب أصيل في تشريعاته وأعماله، لأنّ الإسلام ليس سجين المسجد، كما هو حال الديانات الأخرى التي بقيت حبيسة جدران المعابد والكهوف.

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 71.**

التطوّر ليس تجرّدا من الفكرة الدينية، ولن يتأسَّس عبر هذا التجرّد أيُّ تقدّمٍ مهما كانت الجهود المبذولة لذلك، كما أنّ الابتعاد عن لغة الصميم الجزائري عبر الأخذ بنتائج الحضارات لا بأساليب بنائها هو أمر غير قابل للتطبيق على الأرضية الجزائرية، سواء في بعدها الثقافي أو النفسي–الاجتماعي، وأوضح دليل على هذا، تلك الحقبة الاشتراكية الشيوعية التي مرت بها البلاد خلال سبعينات القرن العشرين، فسرعان ما تداعت تلك الأفكار الشيوعية الجامدة، وسقطت كسقوط أوثان قريش أمام أنظار منظريها وحراسها، بعدها ما لبثت الجزائر أن دخلت معترك "الصحوة" الإسلامية، رغم أنها لم تكن على طريقة المثقف الذي يعتقد بدوران الأرض، وإنما كانت على طريقة الدراويش الذين يروجون فكرة أن الأرض ساكنة تحملها العناية الالهية على قرن ثور، مما أنتج احباطا دمويا بعد ذلك.

***

لقد بدأ المذهب المادي حسب مالك بن نبي بالتلاشي، فهو يحمل بذور انهدامه ضمن كل خطوة من خطواته المترابطة، وعلى هذا الأساس، يستغل مالكًا هذه الخاصية لتبيين مدى هشاشة ما يؤمن به دعاة المادية الطبيعية من أوهام، لأنّ "المادة هي العلّة الأولى لذاتها، وهي أيضا نقطة البدء في الظواهر الطبيعية، وبديهي أنّه لا يحقّ لنا أن نعدّ المادة شيئا فرضيا (حادثا)، إذ أنّها حينئذ ستكون منبثقة عن بعض الأشياء، أي عن سبب خالق مستقل."[1]

من المهمّ اثبات هزال النهج المادي لدى فكر مالك بن نبي، وبحكم تفكيره المنطقي–العلمي الناتج عن دراسته لعلوم الفيزياء والكهرباء، فإنّ الاقتراب من المنهج المادي والوقوف على وضعه الهش ولا–منطقي بغلاف المنطق، من شأنه توجيه الكثير من الضربات للصورة التي يرتكز عليها هذا المنهج من صلبه، على وزن: وشهد شاهد من أهلها.

[1]مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 73.

بالمنطق الأرسطي البسيط يمكن لمالك بن نبي الوقوف على تسلسل العلل، وهو المنطق ذاته الذي ينتهي للفكرة الغيبية انطلاقا من تسلسل المواد وارتباطها، بينما الفارق البسيط هنا، هو أنّ الفيلسوف الإغريقي قد خلص إلى العلّة الأولى أو المحرّك الأوّل، وهو الذي يحرِّك ولا يتحرك، بينما مالكًا قد وصل إلى "الجوهر"، والذي عبّر عنه بِـ: الخالق المستقل.

ما دام المذهب المادي سيكون ضعيفا في العديد من نواحي فلسفة مالك بن نبي، فيمكننا التوجه نحو البديل، ألاّ وهو: المذهب الغيبي "الديني" بالأساس، لكننا نعتقد في هذا الفضاء، بأن مالكًا قد أبقى على المذهب المادي حاضرا في فلسفته، ليس كمقابل يتوجب تبيين عيوبه وجمع أسباب سقوطه، وإنما حضور هذا المذهب كان متواريا في هذه الفلسفة الملكية (نسبة لمالك بن نبي)، إذ أنّ المنطق والترابط العقلي ظل مسيطرا على المنهج "الغيبي" لمالك بن نبي، وهي الآلية الأساسية في صلب المذهب المادي، والذي يُفترض أنه غير مقبول عند مالك بن نبي، فما الذي جعل حضوره ضروريا؟

يرى مالك بن نبي بأنّ " جدول ماندليف لا يجد تفسيرا في نظر المبدأ الذي نسلّم به، وهذا يثبت ضعف المذهب المادي"[1]، وهنا اقرار صريح عبر نتيجة جاءت كخلاصة لبعض المقدمات على أنّ المذهب المادي متسلسل لكنه لا يلمُّ بما يجب، حينما يتعلق الأمر بالكيفيات التي يتم اقتياد الظواهر إليها، أو ما ينجرّ عنها من مقدمات لظواهر أخرى مفارقة عن عالم البشر.

كما أنّ مالكًا ينتقل إلى نقطة أثارت الكثير من الجدل في أوربا خلال عصر الحداثة، خاصة في الدوائر العلمية المغلقة والجادة، ألاّ وهي "مبدأ الحتمية" ومدى دقة العلوم، خاصة حينما يتعلق الأمر بالمادة الحية، إذ "من الثابت أنّ المادة تخضع لمبدأ (القصور الذاتي)

[1] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 75.

خضوعا تاما، فالمادة الحية على هذا تعدُّ استثناءً من القاعدة: فإنّ الحيوان مزود بميزة تعديل وضعه بنفسه، وهنا يظهر أيضا ضعف المذهب المادّي"[1].

من الواضح إذن بأنّ المذهب المادي ضعيف في فلسفة مالكٍ، لكنها لا تقصيه من الحياة اليومية للأفراد، وهنا مكمن قوة هذه الفكرة، فهذا المذهب (المادي) ورغم ضعفه، إلاّ أنّه يستعمل في الفهم، التفاهم وحتى الحكم على الكثير من الظواهر على سبيل الاجماع؛ وبما أنّه عنصر جامعٌ موحِّدٌ للجماعة، فهو يكتسب شرعية وجوده، ومقومات بقائه منها.

بما أنّ المذهب المادي ضعيف النهايات، وبما أنّ الفكر لا حدود له، يبحث عن لا-نهائية التفكير ولا نهائية الموجودات، يتوجه مالك بن نبي نحو المناقض عقليا للمذهب المادّي، ألا وهو المذهب الغيبي "الديني"، "وهو الحتمية الغيبية (الميتافيزيقية) تسعفنا حين تعجز القوانين الطبيعية عن إعطاء تفسير واضح للظواهر، وبذلك ينتج عنها مذهب كامل متسق متجانس لا نقض فيه ولا تعارض"[2].

أزلية الروح عند الكثير من الفلاسفة عبر تاريخ الفكر الإنساني الطويل، يثبت ما يتحدث عنه مالكٌ في هذا المقام، وبالركون إلى العقل التحليلي للمذهب المادي، يمكننا الاستنتاج بأن أزلية الروح تمدُّ المذهب الغيبي بأزليته بشكل لا يقبل الجدل، فهو مبدأ بديهي خالص كما يرى المناطقة، له محمول وحيد ومواضيع كثيرة لا حصر لها، تهتم بالواقع الفكري المتجدد دائما.

هذه الفكرة المنطقية البسيطة هي الكفيلة بتثبيت شرعية الحضور الديني كغذاء روحي، موجود بوجود الروح في هذا العالم، وفي المقابل! هناكَ ضعف المذهب المادي الذي يزول بزوال الأجسام التي يؤثر عليها عالم الزمن بشكل حاسم، لكن من هذه الثنائية:

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 77.**

[2] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 79.**

الغيبي/المادي، سنكتشف بأنّ مالكًا، سيقف على جدلية لا تزال تأخذ مكانها بين صراعات العالم المعاصر، ألا وهي: جدلية الفيلسوف–رجل الدين/العالِم–المنطقي.

والوقوف على مثل هذه الجدليات سيقود بالتأكيد إلى فكرة تصادم الفلسفة بالدين، أو كما سمّاها ابن رشد: الحِكمة (wisdom) والشريعة، فلا مفرّ من الفصل في هكذا مسائل، وهذا ما قام به مالكًا حين رأى "أنّ عصور الاضطرابات الاجتماعية، والاختلال الروحي هي وحدها التي تخلق الصراع بين العلم والدين"[1]، أيّ أنّ العلم يكمّل الدين، والدين يفعل الأمر ذاته، سواء بسواء.

يمكننا الإشارة ضمن هذا السياق، بأنّ مالكًا لم يبتعد عن القبول بِفكرة ضرورة تكامل الدين بالعِلم، وهذا يظهر في أوّل كلمة جمعت السماء بالأرض عند نزول القرآن الكريم، ونقصد هنا كلمة: اقرأ[2]، وهي إشارة إلهية وتأكيد واضح على أنّ الدين هو روح العِلم، وما العلوم سوى أدوات تخدم البشر، فهي ترتبط بنواياهم، فإن ما تمّ تسخير العلوم على شتى حضورها في خدمة الإنسان، أنتجت الكثير من أدوات راحته ورفاهيته، لكن إن ما تم تحديثها وتطويرها لهدمه وفنائه، فهي ستقوم بالعمل المناط بها على أكمل وجه ممكن.

قضية العِلم والدين كقضية تشكيل الإنسان وتشكُّله، كلاهما يشكِّلان جسدا، إذ العِلم سيكون روح الجسم، والجسم سيكون آلة الروح، وما الفصل بينهما إلا دعوة لموت هذا الجسد، فإن ما فضلت هذه الدعوةُ الروح على الجسم فإنها تقودُ إلى التيه، بينما إن ما مالت هذه الدعوةُ نحو الجسم، فإنها تهيؤ الإنسان للتخلي عن إنسانيته، هنا يكمن تفسير عبارة: "في الله نضع ثقتنا"، المنحوتة على أوراقِ العُملة الأميركية.

يعود مالك بن نبي إلى قضية النهايات العقلية، وعجز القوانين الطبيعية عن ادراك نتائجها، ويوضح العلامة الفارقة بين المنهج المادّي والغيبي فيقول: "وراء هذه الحدود،

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 80.**

[2] **الآية الأولى من سورة العلق.**

يستطيع الفكر الديني وحده أن يقول شيئا واضحا بيّنا: (الله أعلَم)."[1]، وهنا مكمن الفرق بالفعل، فالفيلسوف يعجز عن انهاء تسلسله المنطقي، وعلى العتبة التي يتوقف عندها، تبدأ مسيرة رجل الدين، بالإيمان نستطيع إكمال مسيرة العقول، وهذا ما يسميه ابنُ رُشدٍ بـ: الاتصال، والذي صار علما قائما بذاته في الألفية الثالثة، مفجرا أعظم سياق الكتروني عرفه البشر في تاريخه كله: علوم التواصل (communication sciences).

لو التفتنا قليلا إلى زمننا المعاصر، فإننا سنجد مسألة في غاية الوضوح، تبعث على تثبيت فكرة مالك بن نبي حول تكامل الدين بالعلوم، وهنا تحضرنا مشاهد تسابق الشعب الأميركي الذي يعتبر أقوى الشعوب ثقافيا وتكنولوجيا على صالات اليوغا عبر كامل التراب الأميركي، بل إن الكثير منهم، يقضي عطلاته في آسيا طلبا للسياحة، فعلى الرغم من سرعة الأحداث التي تسيطر على حياة الإنسان المعاصر ما بعد الحداثي، ووفرة الماديات بصورة لا جدال فيها، إلاّ أنّه بقي ذليلا أمام الأشعار والموسيقى، بل ومطالبا بأسقفٍ عالية من أغذية الأرواح، تلك التي لا تعلوا عما توفره الأديان، خاصة الديانات السماوية من رهبة وهيْبَة.

ما يثبتُ لزوم حضور الفكرة الدينية في الحياة المعاصرة "المادية" هي القيمة التي وصل إليها تفلسف الشيخ الأكبر على الأراضي الغربية، فكتابه "الفتوحات المكية" قد ترجم للكثير من اللغات العالمية، ونسب مقروئيته التي يتم التغاضي عنها، تبقى مرتفعة في الكثير من البلدان الغربية، إذ يبقى الإنسان في حاجة ملحَّة للتقرب من روحه، فلا يجد غير أمثال: نتشه، الشيخ الأكبر وجبران خليل من أجل إعادة شحن ما أفرغته الحياة اليومية ووقائعها المختلفة.

يرجعُ مالك بن نبي إلى مصدر التقاء الفكرة الدينية بالمادية، تلك المنطقة التي تحمل الكثير من الجدل، فهي تجعل المادة الحية مسرحا لها، وهي ما يعبَّرُ عنها بـ: النبوَّةِ، تلك

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 81.**

المنطقة الغامضة والملتبسة، مصدر عظمة البعض وجهالة الكثيرين، فمن أيِّ زاوية اكتسبت الحالة النبوية كلَّ هذا الجدل؟

النبوة حالة استثنائية في التاريخ البشري، لأنّ النبيّ لا هو بالعالِم المادي، ليس رجل دين روحي، ولا هو بالحاملِ للواء الفلسفة والفكر، إذ كان محمّد عليه الصلاة والسلام أميًّا، لا يجيد القراءة والكتابة، لكنه زوّد بأعظم رسالة في تاريخ البشر، وحفظ أفصَح كتاب في التاريخ كلّه: القرآن الكريم، فهو إنسان يمشي في الأسواق، يتكلّم، ويشعر بما يشعر به أناسه وقومه، ومع ذلك أتى بما يعجز غيره عن الإتيان به.

مالك بن نبي يقف عند هذه المسألة بحذر، فهي ملتقى كافة أنواع النقاشات، محاولا إثبات ما ورد سابقا، فبالنسبة إليه النبوّة دعمٌ لما تجلى في الفكرة الغيبية، فكرة دينية بحامل فيزيائي هو الإنسان، وبالتالي يعتبر مالكًا النبيّ مثالا على تكامل تعاليم السماء بقوانين الأرض، بشر تسري عليه كافة المؤثرات الفيزيائية من حرارة، رطوبة وسرعة، وكافة المؤثرات الثقافية من لسان، شعور ومبادئ، لكنه يختلف عن البقية في السلوك والتصرّف والاعتقاد.

أهمية النبيّ تكمن في وظيفته غير العادية، والمتمثلة في حفظ ونقل تعاليم السماء للبقية، حيث أنّ "الفكرة الدينية ظلت سرّا تحفظه صدور بعض أولئك الواصلين، يكشفه بعضهم لبعض، من جيل لجيل، بواسطة انكشاف باطني تضل ذكراه مع ما يحتويه من سرية في أعماق التاريخ"[1]، إذن فالنبي هو تأكيد للمسألة الغيبية ومدى جدية حضورها، إذ هو يعتبر الرابط البشري بينها وبين المذهب المادي، آلة خاضعة لقوانين الأرض حاملة لتعاليم السماء.

النبي يمثل أيضا حسب مالكًا الإعجاز القسري الذي يمسُّ كل بشريٍّ غيره وهو يتعرض له أو إليه، أي أنّ الشعور بالعجز الذي يلطم العالِم الطبيعي عند فقدانه لاحترام الحتمية كميزان لما ينشده من حقائق، هو الشعور ذاته عندما يصادف في طريقه الفكري أو اليومي

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 85.**

نبيا مرسلا، فالأنبياء هم الواسطة بين بقية بني الإنسان والخالق عندما يقف الجميع على كلمة: الله أعلم؛ "يقول هؤلاء الرجال أنهم مرسلون من (الله) ليبلغوا كلمته إلى البشر، هؤلاء الذين لا يستطيعون أن يسمعوها مباشرة"[1].

الشعور بالعَجْزِ هو ما يحرّك الإنسان في كافة الاتجاهات، هو ما يجعله يبحث عن "الحقيقة" (Truth) في كافة المجالات والميادين، يخاف الإنسان من الضعف، فتراه يحارب عجزه بكل ما له من مبررات ووسائل، يحاول الدفع بفترات العجز إلى أقصى ما يمكن، حتى يحافظ على ما يبدوا له بأنه يقين، إذ رغم أنّ الفرد الإنساني لا يحبّ أبولو بالقدر الكافي، إلاّ أنه يتمتع بحماية صرامته، بينما إله العبث والخمرة ومزارع الكروم، يبقى الاختيار المفضل للبشريّ، لكون هذا "المزارع" غير ملتفت لتراجيديا العجز التي تحوم حول أبولو النظامي.

يضع مالكٌ "النبي" كفكرة تجمع أبولو وديونيزوس بشكل رائع للغاية، فهو يخضع للعجز لكنه ليس عاجزا، يقوم بالتواصل مع السماء، ويواصل حياته الطبيعية على الأرض، يخضع البشر لتعاليم لا تصل غيره، لكنه لا يكرههم على الأخذ بها، يبيّن للجميع عواقب تصرفاتهم، ويلقي إليهم اختيار ما يرغبون في الأخذ به، لهذا من المهمّ أن نعتبر مالكًا قد أنهى الجدل الدائر بين النظام والفوضى باعتماد الوسط الذهبي الأرسطي، أي أنه جمع بينهما بشكل لطيف على هيئة ما سمّاه بـ: النبوّة.

لكنه يذهب إلى أبعد من ذلك، فالنبي ليس انجازا على الصعيد الشخصي، بل هو حالة ثقافية تمرّ بها بقعة ما من العالَم، ثم تنتشر تجلياتها في كافة الأنحاء، "ولنا أن نلاحظ وقبل كل شيء، أنّ بعث نبيّ ما، ليس حدثا فردا، ليكون غريبا نادرا، بل هو على العكس من ذلك، ظاهرة تتكرر بانتظام بين قطبيْن من التاريخ"[2].

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 86.**

[2] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 87.**

كافة البيانات الاجتماعية والتاريخية تؤكد بأن الأنبياء ما هم سوى نتائج متطوِّرة لأحداث عصورهم، هذا ما يتجلى في شخصياتهم التي لطالما كانت مندمجة كل الاندماج مع بيئاتهم الثقافية، قبل أن تأتيهم رسائلهم تباعا، بل بعضهم كانوا أسيادا بين أفراد قبائلهم أيضا، إذ لم يولدوا وينشؤوا بعيدين عن ما كان يجري في أزمنتهم، على الرغم من الكثير من التعديلات التي شابت تصرفاتهم ومعاملاتهم بشكل معدّ لهم مسبقا.

وعليه "فهُم يمثلون الإنسان – الإنسان في أسمى حالات كماله البدني والخلقي والعقلي، وشهاداتهم الاجتماعية تحظى في نظرنا بالثقة التي تستحقها"[1]، أي أنهم مصادر موثوقة يمكن لما جاء على لسانهم أخذه كمنابع للفكر الذي يتحرّك وفق ما يتمّ تقصّيه والتأمّل من خلاله في الظواهر المختلفة، إذ الكتب التي أتى بها هؤلاء، والمواقف التي اتخذوها وفق توفيق الهي على أكثر من صعيد، تؤهلهم لتبوُّءِ مكانات مهمّة بين مصادر العلوم وجذور الثقافات المختلفة.

***

"في مخيلة المسلم البسيط إلى غاية المثقف، الفكرة التالية هي السائدة: الجميع مقتنع بأنّ في كلّ تاريخ الكتابة، هناك فقط كتاب واحد، القرآن الكريم، الكتب الأخرى لا تقدّم شيئا كبيرا"[2]، وهذا بالذات ما حذّر منه مالك بن نبي، إذ عندما تصل المجتمعات المؤمنة بالفكرة الغيبية إلى حدّ التظاهر فقط، بحيث يصبح لزاما عليها ابداء نمط معيّن من التصرفات التي لطالما نبذتها داخليا، ستصبح مخملية، صورية، عندها سيستولي النفاق (Hypocrisy) على الأفئدة، ليصبح الفرد غير قادرٍ على التفرقة بين المقبول وغير المقبول، فكل ما لا يقبله المجتمع ظاهرا هو يقوم به في الخفاء.

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، المرجع السابق، ص: 88.**

[2] **أمين الزاوي، العلبة السوداء للإسلام، تافت – الجزائر العاصمة، ط: 4، 2018م، ص: 32.**

هذه الحالة الفكرية السائدة في المجتمع الجزائري مرجعها هو تصاعد الإيمان بالتقاليد البالية والعادات المثقوبة، تلك التي استقت سلطاتها من المجتمع ومظاهره بشكل مخيف للغاية، حتى أنها نمت ضمن هذه الأطر بشكل أكثر من المعتاد، لتجد بيئتها التي سمحت لها بالتكاثر والازدياد؛ جميل أن يعتبر الجزائري القرآن الكريم كتابا مقدّسًا، ويحمل الاحترام له، ويعمل على التدبُّر فيه كوسيلة للسعادة والفَلَاح، لكن من المعيب بل من المثبطات التي تنتشر بين الأفئدة الجزائرية: موافقة تعاليم القرآن ظاهرا، والخروج عنها باطنا.

هذه الأوساط المنغلقة على القرآن بالشعارات أنتجت تناقضات غريبة للغاية، إذ نجد على سبيل المثال أحد الجزائريين يملك تأشيرة خاصة للهجرة نحو العالم الأوّل، لكنه لا يسافر ولا يرغب في الهجرة أصلا، مبررا أنّ سفره هذا واستقراره في بلاد (كافرة)، سيجعله يفقد السيطرة على أولاده، مما يتسبب في خروجهم عنه، بل يجعلهم يخرجون عن الدين والقرآن، مع العلم أنه قد قدّم رشاوي كثيرة في سبيل الحصول على تلك التأشيرة، فكيف يخاف من خروج أبنائه عن مبادئ القرآن الكريم من جهة، ويخالفه هو بخرق تحريم الرشوة بين أفراد المجتمع؟

يُستعمل المقدّس الذي يسكن عواطف الناس ويحرّك مشاعرهم عبر التاريخ لتجهيل الشعوب واطباق القبضة الثقافية عليها، مثال القرون الوسطى في أوربا لا يحتاج لتوضيح، ومع ذلك تتواصل صناعة نماذج المؤمنين-الأتباع الذين لا يملكون الاعتراض على أصحاب الحلّ والربط في المجتمعات المتديّنة بهدف السيطرة عليها واقتيادها طوعا إلى حظيرة الديكتاتور الأوحد.

لباس الدين لا يلبسه سوى الدجالين المشعوذين على أراضي البلدان المتخلفة، فاستغلال الهالة التي تحيط بالمقدّس هو ما يجعل البقية تنساق خلف هؤلاء بشكل أعمى، تختلف الكثير من المسميات لهؤلاء، لكنهم لا يخرجون عن صيغة التجمُّع الذي يتبع رأسه، حتى ولو قاده هذا الرأس نحو الهلاك، بل إنه لا يرى أحد منهم أنهم يسيرون نحو هلاكهم، لأنّ

"الاحتفاء بالكتاب المقدّس ضمن مجتمع فارغ ثقافيا وكتابيا، أين الكتابة الابداعية غائبة، هذا الاحتفاء هو مفصول عن عصره"[1].

لا جدال في أنّ القرآن هو الكتاب الأصل، لكنّه لا يمنع تداول المعلومات، والتدبّر فيه، وجعله المحرّك الذي يحرّك كافة السلاسل المعرفية الأخرى، لابد من استغلال ما هو متوفر بين طيات القرآن الكريم من أجل انتاج ما يساعد الإنسان على التخفيف من الشر القابع بداخله، إذ حين يتحوّل القرآن إلى عنصر ملهم للكُتاب، الأدباء، الشعراء والموسيقيين والدافع لهم من أجل الابداع، كما حدث في المجتمع الفرنسي "الجمهوري"، سيتحوّل من مثبِط إلى عنصر تفعيل، عندها يمكن للمجتمع الجزائري دخول عصر الحركة الثقافية التي بإمكانها دفعه لتغيير أوضاعه المعيشية اليومية، فأوّل كلمة من القرآن الكريم الرابطة بين السماء والأرض، ما هي سوى تأصيل لدور المقدّس في الحركة الثقافية المسلمة (الجزائرية).

***

"الاله أو الله، مهما كانت التسمية، هو متعب، متعب بسببنا، متعب بسبب أخطائنا، متعب بسبب إسلامنا الذي أسأنا فهمه، إسلامنا مريض بسبب المسلمين أنفسهم، بسبب حروبهم مع بعضهم البعض، بسبب كراهيتهم لبعضهم البعض، بسبب نرجسيتهم، بسبب جهلهم الكامل"[2]، هي الحالة التي يتوارثها كل جزائري منذ مطلع الألفية الثالثة، وعلى مدى ما ساد قبلها بعشرية مزقت اليابس قبل الأخضر، تلك التي أتت على كل نَفَسٍ حيٍّ على هذه الأرض.

عندما يبقى المقدّسُ بعيدا عن الطَرْق والفهم، يحمل الفرد المؤمن به على عيش في تناقض لا مفر منه، فتراه ينزاح إلى واحد من الاتجاهيْن: الطوباوية أو التعصّب المتشدِّد للغاية؛ وعلى هذه الأسس ينحو الفرد الإنساني نحو حياة تنفصل عن زمنه ومقتضياته، فتراه

[1] أمين الزاوي، العلبة السوداء للإسلام، مرجع سابق، ص: 34.

[2]أمين الزاوي، العلبة السوداء للإسلام، مرجع سابق، ص: 39.

إمّا يشدُّ الرحال باتجاه الماضي عبر النبش في مقابر أمجاده التي نقلها إليه بعض من يحبُّهم دون تمعن منه، أو القفز نحو المستقبل الذي لا يعدُّ له أيًّا من الوسائل التي تؤسسه، ليصبح في آخر المطاف هذا الفرد رهينة لكل ما يدور حوله، يعيش أزمات نفسية لا نظير لها.

التقديسُ (Sanctification) الذي لا يحمله الفرد عن قناعة، يصبح عائقا ابستمولوجيا على الفرد عينه، بل يلعب دور المحرّك السالب بداخله، فالمقدَّسُ يُبنى ولا يُعطى، يحمله الإنسان بشكل مرغوب فيه، إن ما زُرِعَ بداخله وهو صغير، عبر عملية تربوية يكتنفها الودُّ والرحمة، سيجعل عود مقدّسِه يشتدُّ مع الأيام، هنا السرّ الذي تفوَّق به الإسلام على سائر الأديان والديانات، هو وافد مقدّسٌ في الروح البشرية، متحرّك مع الزمن والأحداث، متأقلم مع الذوات والكيانات، لهذا يكفي أن تضع الفرد على طريق الإسلام بتبيين الأساسيات له، ليرتمي بكل جوارحه ونواحيه بين أذرع هذا الدين الرهيب حضورا، دين ابن عربي مُحيِّ الدين (1165-1240م)، فالرسالة المحمّدية لا تنفي العقل، ولا تلغي الآخر، بل هي تكبر بالتفكير، وتصبح أعظم بكثير عبر الاختلاف وتبادل الآراء وتلاقح الثقافات.

ذاك الإسلامُ الذي يتم تداوله على الأرض الجزائرية المكتسبُ بالوراثة يجعل الإنسان بليد الحضور، وهذه الصيغة تنفي المعطى الفعّال في الإسلام عينه، فالإمام الذي يدعوا الناس إلى عدم التفكير، بل يطالبهم بالانصياع والخنوع، هو داعية لهدم الصورة الراقية للدين الحنيف، لهذا تجد الفكرة الخرافية بيئتها الخصبة على أرض الجمهورية الجزائرية، إلاّ من رحم ربي، بينما نجد الفكرة الغيبية الإسلامية المحرِّكة للمجتمعات والأفئدة غائبة تماما على الضمائر الجزائرية من جهة، ومغيَّبة بشكل مقصود عن المناهج التربوية الجزائرية من جهة أخرى.

عندما يتمُّ رفع المقدس نحو مراتب عاجية، يتحوَّل المؤمنون به من الإيمان الداخلي نحو الإيمان (faith) الخارجي "المظهري"، هنا تنبتُ كافة الأفكار الراديكالية التي تهدم كل ما

يمتد للجمال بصلة، لأنها تعمد إلى معاداة التغيير والأخذ بمحاربته، وكل مجتمع يحارب التغيير هو محارب للزمن، بينما يعلم الجميع بأنّ التغيير من صلب الحياة، بل هو القانون الإلهي الذي يجعل الحياة مستمرة، وهنا آن لنا أن نتخيّل مقدّسًا يحارب التغيير، ومجتمعا يحنّ إلى جموده ويتمسَّكُ بركوده.

مجتمع يؤمن بمقدَّسٍ جامد، هو وسط عقابي لشبابه الطامح، سيحمل الرداءة إلى كافة جوانب الحياة الشاحبة لديه، ثم يتغلغل بين الضمائر ليسكت أصوات الحق فيها، بعدها يعمد إلى التهام الجمال من حوله، ليكون الأغبى بين مقاليد السلطان، والاذكى بين غياهب النسيان؛ والفرد الذي يعيش عاقلا بين طيات مجتمع كهذا، يبقى أمامه حلاّن أحلاهما مرّ: الانتحار معنويا، أو الهروب بعيدا، بينما الأغلبية ستفضل الصمت، لتلبس ثوب حياة الأموات.

***

أينما وُجدت الفكرة، مهما كانت طينتها، وُجد تحريفُها وتغييرها تمهيدا لتغييبها وتعطيلها، وهذا بالذات ما يحدث مع فكرة النبوة، إذ نجدها تُهاجم عبر المجابهة بالتراث الاجتماعي عند بداية ظهورها، ثم تتطوّر الأمور إلى الأخذ بما عليها من تجاوزات لأتباعها قصد إلصاق بعض العيوب بها، ثم محاولة تجاوزها بصياغة البديل لها، ذاك البديل الذي يتلخص في: ادعاء النبوّة "فقد تكاثر الكهان والعرافون وأهل الكشف في بيت المقدس، وكانوا موضع احترام الشعب أو خوفه، لما خصهم به من المقدرة الخارقة (...) فقد أطلق عليهم جميعا اسم (الأنبياء)"[1]؛ لقد تحوّل كل مدّعي للنبوّة في الأعين البسيطة إلى نبيٍّ ملهم، ويكفي أن تكون خطيبا موَّفها على سبيل المثال، ضمن هذه الظروف، لتصبح من طائفة الأنبياء.

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 90.**

عمليات محاولات طمس المعلومات السماوية لا تزال مستمرة، وستستمر ما دامت البشرية تحاول الوصول إلى الحقيقة، سواء تلك التي تلخّص الوجود البشري، أو تلك التي تغوص في أعماق الجزائري كبشريّ، فالواقع الجزائري يحمل الكثير ممن يدّعون النبوة جزافا، محاولين تشتيت الانتباه الجمعي عن مسائل اليوميات التي لا حَرْفَ لها سوى التوجه نحو العواطف المتجلية في صور كثيرة.

فكرة أنّ النبيّ محمد عليه الصلاة والسلام خاتم الأنبياء والمرسلين قد أغلقت الأبواب في وجه التشويه الذي حاول البعض الحاقه بالمنظومة الهيكلية للإسلام، خاصة عندما انحدرت الفكرة الدينية عند المسلمين من الروحي/المعنوي إلى التجسيد السياسي والثقافي بعد وفاة النبيّ محمد عليه الصلاة والسلام، وهذا ما ينعكس بصورة لا تخضع للشك في النفسية الجزائرية، إذ الكثير من الجزائريين يؤمنون بالنبي محمد عليه الصلاة والسلام إلى درجة القدسية، لكنهم وعبر ما شاهدوه من ممارسات سلطوية طغت على منظومة الحكم "الإسلامي" ببغداد أو دمشق فيما بعد، أو ما حصل من تجاوزات من طرف جيش المسلمين أثناء (الفتوحات) لشمال أفريقيا، صار الجزائري المسلم يفرّق جيّدا بين الإسلام كدين والمسلم كفرد بعيد عن العِصمة.

أثناء الصراع بين طرفيْن متجاذبيْن حول مواضيع أساسية، تظهر ردود أفعال كثيرة، تتجاور فيها المستلزمات الروحية الغريبة، بالوقائع المادية المتحركة أو المواقف غير المبَرَّرة، وهذا ما حدث في صراع النبوة مع ادّعاء النبوة، فكلاهما تجاذبا أطروحات كثيرة لكنهما لم يخرجا عن نطاق الفعل ورد الفعل، "بذلك نشأت حركة التنبؤات المزعومة، فوجدنا كلا الوجهيْن، رجل الدعوة الصادق، ومدّعي النبوة"[1]، فكيف يمكننا تمييز النبيّ عن منتحل لباس النبيّ؟

---

[1]مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 91.

النبي ظاهرة منعزلة عن الفضاء الثقافي المحلي في مراحل كثيرة، وهذه السمة هي الأداة التي تصنع فرقا صارخا بين الإنسان النبيّ ذا الطابع العالمي الكوني، والمستمِدِّ من رسالته العالمية: الإنسانية، وبين ما يحمله مدّعي النبوة من ضيق أفق نابع من رغباته المغرورة الشخصية، والمحصورة في فنائه الخاص فقط؛ "إنّ النبي ذات، يمكن أن تحدثنا عن حالتها الداخلية، ويمكن أن تبرهن عليها"[1].

النقطة التي تفصل النبي عن غيره، هي أنه يجتهد في اقناع الناس بعيدا عن استغلال هالة القداسة الممنوحة لَه، وهذا أمر صعب للغاية على أيّ إنسان آخر، فليس من السهل أن تجد فردا يقاوم القوة الروحية الممنوحة إليه من السماء، متخليا عن استغلال الابهار الساحر للأفئدة، والتنازل عن كل هذه الميزات التي تصنع له الولاء في ضمائر الناس، من أجل العمل على البرهنة لهم على ما يأتي به من غرابة بالنسبة إليهم، محاولا التكلّم معهم بلغات العقلانية بما يتماشى مع عقولهم على اختلافها، محاولا بذلك صناعة مواطنين يختلفون حول أمورهم ولا يخالفون السماء.

***

أهمّ خلية تكوِّن المجتمع الجزائري هي: الأسرة (The family)، والأسر الجزائرية مرتبطة من الأصل وحتى باقي الفروع بالدين الإسلامي، إذ بناء الأسرة الجزائرية يبدأ بالزواج على الطريقة الإسلامية، رغم ما يشوب هذه العملية الكثير من التقاليد المثقوبة والعادات البالية بحق، إلاّ أنّها قادرة على مواصلة حراسة النظام الاجتماعي الثقافي والجماعي بشكل أمين للغاية.

الغريب في الأسرة الجزائرية هو أنها باقية رغم حملِها لبذور الهدم بين جوانبها المختلفة، يمثّل فيها الأب السلطة الديكتاتورية التي تكاد تكون مطلقة، ويلعب من خلال ذلك الأبناء

---

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 92.**

دور الأتباع الذين يجب عليهم الطاعة والامتثال، استنادا لتأويل جزائري لتعاليم السماء: ولا تَقُل لهُمَا أفٍ؛ بينما تؤدي الزوج (ة) دور الخادمة الأمينة للبيت من رعاية وعناية، مع احتفاظها بحق التذمّر من الوضع بشكل أبدي دون امتلاكها لحق تغييره، أو المساهمة في التمرّد عليه.

بالمقارنة بأصول الرباط بين أفراد الأسرة ضمن الاطار الطبيعي لها، والقائل بأنّ "مجتمع الأسرة هو أقدم المجتمعات (...) الأولاد لا يبقون مرتبطين في الأب إلاّ للزمن الذي يحتاجون فيه إليه لحفظ أنفسهم"[1]؛ سنجد بأنّ سيطرة الأب هي العامل المدمّر للأسرة من الداخل قبل أي مؤثر خارجي عليها، فالأب المستأثر بسلطته على أبنائه الصغار سرعان ما سيفقد هذا التسلط عليهم شيئا فشيئا وهُم بصدد السير في مسيرة حياتهم، لهذا تجد الأسرة الجزائرية متماسكة ظاهريا (خوفا من تأويلات المجتمع السالبة) ومفككة باطنيا (وهذا سيظهر في أوّل أزمة حقيقية)، كأزمة تأقلم زوجة أحد الأبناء مع الأسرة ذاتها.

هذا (التوحش) الذي يصيب الأب الجزائري ضد أولاده وزوجته، نابع من تراكمات تاريخية عقائدية ضاربة في عمق التقاليد الخرافية التي تشوّه المنطق الجزائري على أكثر من جبهة، فهو يرغب في التميّز كعادة كل جزائري، وهذه الرغبة تتصاعد حدتها لتنقلب إلى غطرسة تنفِر منه أبناءه بشكل رهيب، فمثلا الكثير من الآباء الجزائريين يرغبون في رؤية أبناءهم أطباء المستقبل، مما يجعلهم يتسلطون عليهم، مفرطين في عقابهم إن ما حققوا نتائج دراسية متواضعة، مطالبين إياهم بالمزيد من الاجتهاد في التحصيل الدراسي، مما يولّد لدى هؤلاء الأبناء المساكين قهرًا رهيبا، فيدفعهم إلا النفور من المدرسة، من المعلمين والأساتذة، ليستقيلوا من طلب العِلم بصفة نهائية، وليتحولوا إلى وحوش صغيرة، سرعان ما تلتهم الآباء الذين أوصلوهم لهذه النتيجة عن حبّ شديد لهم، ورغبة أشد في صناعة أسرة مثالية، على الطريقة الجزائرية.

---

[1] **جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، دار تلانتيقيت –2018م، ص: 23.**

ما يحدث على مستوى الأسرة ينعكس على كافة نواحي المجتمع، سواء كانت السياسية منها، الدينية، الثقافية أو الفنية، وعليه، "يمكن أن تكون الأسرة، إذن، أوّل نموذج للمجتمعات السياسية، حيث يكون الرئيس صورة للأب، والشعب صورة الأولاد[1]"؛ هذا ما يفسّر العقلية الديكتاتورية في المشهد السياسي الجزائري، إذ الأب "المسؤول" الجزائري هو يعامل أولاده "شعبه" على أنهم قاصرين مهما بلغوا من عِلم وفهم، لهذا تجده يجتهد في الاحتفاظ بمنصبه من جهة، والقيام بمناورات كثيرة عبر اطلاق بالونات اختبار مختلفة عبر إعلامه المتأهب من جهات أخرى.

حالة الأبوة هذه والاستفراد بِصياغة القرارات، هي التي تصنع احباطا رهيبا بين صفوف الأولاد، مما يجعل الغضب يتصاعد، منذرا بانفجار رهيب، ولولا جهل الأولاد المرتفع والمنتشر بنِسَبٍ عالية، وانغماس الكثير منهم في التخطيط لمشاريع الهروب (الهجرة)، لكانوا قد ركنوا إلى خيار المواجهة، ليجد المجتمع الجزائري نفسه أمام صدام محتدِم، لا يدري أحد عواقبه ولا توقيته.

***

يفرّق الفرد الجزائري بفطرته بين النبيّ ومدّعي النبوّة، فهو يدرك الفرق الجوهري بين الشخصيتيْن، حيث يعتبر الأنبياء كَ "يونس و أرمياء ومحمّد عليه الصلاة والسلام أفرادا أرادوا أولا أن يتملصوا طواعية من دعوة النبوّة فقاوموا، ولكن دعوتهم استولت عليهم أخيرا"[2]، وهذا ما يتساوى فيه كل البشر، إذ إنّ العلاقات بين الإنسان النبيّ ودعوته تأخذ صيغة الاجبار والتكليف، كونها "مسؤولية" (Responsibility) تصبّ في خانة الواجب في ذهنية النبيّ مهما كان زمانه ومزاج قومه الذي هو بصدد دعوتهم إلى الالتزام بنظام ثقافي جديد، فغالبا ما يأخذ صورة الثورة على القيم السائدة وقتئذ.

[1] **جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، دار تلانتيقيت –2018م، ص: 23.**

[2] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 92.**

يخوض النبيّ على عكس مدّعي النبوة صراعات عنيفة ضد الأنظمة السائدة من جهة من الناحية الاجتماعية، وضد نفسه الميالة للهدوء والانعزال بسلام من جهة أخرى من الناحية الذاتية–النفسية، مما يجعله كثير الاضطراب (turbulence)، أكثر إدراكا لما يخوض فيه، وأكثر استشعارا بما يدور حوله من أخطار تهدد شخصه ومن يتبع رسالته الجديدة، حيث أنّ النبيّ "الموحى إليه يتميز عن منافسه المحترف بمقاومته العنيفة ضد الألوهية القومية"[1].

من هنا يمكننا ملاحظة بعض المواقف التاريخية التي مرّ بها الفرد الجزائري، لعل الأبرز منها فترة ثورته على الاحتلال الفرنسي، والذي جعلت منه أكثر اضطرابا من كافة المراحل التاريخية الأخرى التي صادفها عبر مسيرته التاريخية الطويلة، تلك التي أثرت فيه بشكل مختلف تماما، وعليه، نلاحظ أنّ الجزائري الثائر في نهاية خمسينات القرن العشرين، قد تميّز بذات الاضطراب الذي يسود الذات النبوية الجديدة، والنابع من الرفض الكلّي والأقصى لكافة ما يكون سائدا في تلك القطعة الزمنية، توج بعدها بطرد فرنسا سنة 1962م بشكل شبه كلي من الأرض الجزائرية، والسَّنَدُ الرهيب الذي انتشل الجزائري من براثين السياسة الاحتلالية الفرنسية هو الوازع الديني الذي شكل المهرب الوحيد للجزائري من القسوة الفرنسية ومكرها، محققا له الكثير من التوازن الذي جعل منه يلتمس طريق التحرر في نهاية المطاف؛ النفسية الصادقة التي تتولّد عند الذات النبوية هي مصدر النصر والانتشار الذي ستفوز به الدعوة النبوية تلك حين يحين وقت الجد، لهذا تجد النبيّ أكثر ضراوة من غيره عندما يستدعي الأمر وقوفه إلى جانب دعوته "الغريبة" كليا عن قومه وعاداتهم المتجذرة في أعماقهم.

الصدق في أداء الرسالة هو ما يجعل الذات تقف إلى جانب ما تؤمن به رغم ما سيترتب عن موقف كهذا اجتماعيا وثقافيا وحتى فرديا–شخصيا ونفسيا، فالإيمان بصدق ومصداقية القضايا التي حملتها السماء للأنبياء، هي العملية ذاتها التي تجري على المستوى الانفعالي

[1]مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 93.

لدى الجزائري، لتجده يقف إلى جانب قضايا أمته المسلمة بشكل صادق، يكلفه في فترات كثيرة أغلى ما عنده، ليس عنادًا منه، وإنما استجابة لصميمه الذي يرغب برد الجميل للرسالة المحمدية التي وقفت إلى جانبه في لحظاته الحاسمة.

"وفي المقابل يقف مدّعي النبوّة موقف أحد الانتهازيين الذين يتبعون التيار الشعبي، فهو بهذا لا أثر له أخلاقيا وليس ملهما"[1]؛ وهذا ما حدث مع ما يسميهم الجزائريون بـ: الحَرْكَى؛ وهم أناسٌ يفضلون الانسياق نحو الأقوى والاحتماء بحماه، وهذا ما سماه علي بن محمد[2] بـ: الأقلية الساحقة، فقد ادعت القوة سابقا محتمية بالجناح الفرنسي، واحتمت بالقوى الغربية لاحقا خاصة الجناح الفرنسي والأميركي، وهي الداعية بقوة إلى التخلي عن اللغة العربية في الجزائري ومساندة للحروف اللاتينية على الأراضي الجزائرية؛ فكما يلعب مدّعي النبوة في قومه على العواطف الشعبية الخائفة من الوافد الجديد ومن التغيير رغبة منها في الاحتماء من المجهول، تلعب الأقلية الساحقة الجزائرية الدور ذاته، ملوحة بقوة النظام الغربي اقتصاديا وعسكريا، عازفة على أوتار تطلّع الأغلبية الجزائرية المسحوقة في الحرية ومستقبل آمِنٍ اقتصاديا وعسكريا لأبنائها والأجيال اللاحقة.

***

من المعروف عن الجزائري (Algerian) ولاءه التام للنبي محمد عليه الصلاة والسلام، حتى ذاك الفرد غير الملتزم دينيا من حيث العبادات اليومية أو السنوية، نجد حبه للنبي الكريم يظهر جليا في طريقة الحديث عنه أو الانصات لحديث يتناول سيرته بالذكر، بل إنّ الكثير من الجزائريين يذهبون إلى درجات عالية من التعصب أحيانا كثيرة، حينما يتم ذكر السيرة النبوية الشريفة أو الشخصية النبوية الكريمة بالنقد والتمحيص، وحتى ولو كان هذا النقد موضوعيا فإنّ الجزائري لا يتحمّل سماعه أو حضور جلسات متخمة به، لا لشيء إلاّ لأنّه

---

[1] مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 93-94.

[2] وزير التربية والتعليم الجزائرية سابقا.

يعتقد من صميمه بأنّ النبِيَّ الكريم هو الإنسان الجامع لمكارم الأخلاق كلها، ولا يناظره في ذلك أحد.

إخلاص (Sincerely) الجزائري للنبيّ محمد عليه الصلاة والسلام نابع من السلطة الأخلاقية الناعمة التي مارسها النبي ذاته على نفسه باتجاه أتباعه ومحبيه، وذلك أثناء حياته، مما انعكست إلى ولاء قلّ نظيره في كتب التاريخ بعد وفاته، والجزائريُّ ليس استثناءً هنا! "فضلا عن ذلك يجب أن نذكر أنّ تفسيرا كهذا ليس مرتبطا بشرط واحد ضروري وكاف، هو الإخلاص المطلق عند النبيّ ﷺ"[1]؛ أي أنّ الصدق في حمل مسؤولية الدعوة والإخلاص لها من طرف النبيّ الكريم، هو ما جعل النبوّة ترتقي بالعالم العربي وقتئذ إلى مراتب عليا، حتى أنها كوّنت روحها المتسامحة والسمحة التي انتقلت بشكل سرمدي عبر التاريخ، لتصل للجزائري في شكل ولاء تام مطلق لا يقبل الشك من جهة، وانعكست على الطبع العام للجزائري بذلك الإخلاص للدعوة المحمدية من جهة أخرى، ويكفي أن يسبّ أحدهم النبي محمد عليه الصلاة والسلام بحضور جزائري، لتلمس ذاك الإخلاص الوجودي للجزائري في حذ ذاته، وهو ينتفض للدفاع عن ذكرى النبي الكريم، معتبرا القضية برمتها قضيته الخاصة قلبا وقالبا.

لو عدنا للثورة التحريرية الجزائرية ضدَّ الاحتلال الفرنسي، سنشهد ذاك الإخلاص التام للقدوة النبوية المجاهدة من يوم واقعة غزوة بدر، وسنلمس استعداد المجاهد الجزائري البسيط للاستشهاد والتضحية بالنفس والنفيس وفاء للوطن بلاد الإسلام والمسلمين، ومن هذه المرجعية الروحية العريقة، استمدّ الشعب الجزائري تلك الطاقة الرهيبة التي هزمت الجيش الفرنسي وكتائب الناتو خلال خمسينات القرن العشرين؛ لا يزال الفرد الجزائري يخلص انطلاقا من عمقه السحيق، ذاك الوجدان الذي يُربَّى انطلاقا من الحب العميق للنبي الكريم محمد عليه الصلاة والسلام، أين ينهل الفرد الجزائري اخلاصه وولاءه وكافة الأخلاق

[1]مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 119.

الاجتماعية السامية من السيرة النبوية المحمدية، لتستقر بداخله وتحركه من خلف حُجُبٍ كثيرة، لا تظهر إلا للمتأملين بصبر في الظاهرة الجزائرية؛ الاعتقاد الراسخ للجزائري بإيمانه بصدق القضية الإسلامية معتبرا إياها جذوره القديمة، هو السبب المباشر في توليد الرغبة الجارفة لديه في التعامل مع القضايا الأساسية للحياة اليومية، مما جعل هذا من الجزائري كائنا انفعاليا بامتياز، كائن تحركه عواطفه في أكثر من نقطة وعلى أكثر من جبهة، حتى أنه يخلط في أوقات كثيرة بين مواضع العقل والتعقّل، ومواضع السباحة في المشاعر والأحاسيس.

أن يعيش الإنسان انفعالاته أمر جميل، خاصة إن ما كانت مصادر هذه الانفعالات منابع روحية دينية غيبية ضاربة بجذورها في تربة التاريخ لجزيرة العرب، لكن من الأمور السلبية تماما أن يسود هذا الانفعال على كافة الجوانب اليومية للإنسان، لتتحوّل الانفعالات إلى قضبان زنزانة عتيقة للروح، تفقِدها حيويتها في عالم يزداد تسارعه بشكل لافت.

لهذا فإنّ الارتباطَ الروحي لا يخضع لشروط الزمان والمكان، هذا ما نشهده في الروح المصرية المتعلقة بأمجاد الفراعنة على سبيل المثال، هذا ما نراه في الشعب الألماني وهو يغازل شعوره الجماعي بالتفوق الذي أسسته القبائل الجرمانية سابقا، وهذا ما تظهره الامبراطورية الأميركية وهي تبكي روما القديمة، بينما الأمر مختلف لدى الجزائري، فهو يستمد حضوره الآني من مشاعره الدينية الحضارية، من أهم شخصية في التاريخ، من محمد عليه الصلاة والسلام، وهو متميّز في هذا بشكل كامل، فحتى أبناء جزيرة العرب، بلاد خاتم المرسلين، يحلمون بعودة الخلافة لا غير، في حين أنّ الجزائري حمل بعضا من محمدية العروبة بداخله، لتنعكس كالوشم على جلده المعاصر.

***

لا يزال الفرد الجزائري متمردا على كافة القِيَم والمراجع سواء كانت روحية أو قانونية وضعية، وهو بذلك يطبّق ما يوجد بداخله وبطريقة تعيد الإرادة إلى انطلاقتها التي ترتقي بما يمكنه صناعة النجاح والاستقلالية، وهذا ما يدافع عنه كل حرّ، إذ لو اعتبرنا النبيّ مهما كانت رسالته أسمى تعبير بشري عن الحرية على الأرض، سنجد "إرادته أن يتخلص من دعوته، بامتناع ناتج عن تأمل وإعمال فكر"[1].

الكيان الجزائري بحكم إيمانه المطلق بجميع الأنبياء والرسل كما جاء في الإسلام، هو يحمل نُذُرَهم بشكل مغروس وعميق، وبحكم هذه الميزة، تجد الجزائري قابلا للأخذ بمَن يمكنه اقناعه على سبيل إدراج إرادته ضمن نقاش مستمر وجاد، يرتقي إلى خطاب العقول فيما بينها، بحيث تصبح اللغة ما بين الجزائريين عقلانية بشكل مبالغ فيه، من حيث تركيبتها المنطقية من جهة، ومن حيث ترابطها التسلسلي عبر ربط الأفكار ببعضها من جهة أخرى.

اقترانُ الصميم الجزائري بما جاء به الأنبياء في غابر الأزمان يعود إلى المناهج التربوية التي تتخذها المدرسة الجزائرية أسُسًا من أجل بناء "المواطن" الجزائري، وهي تقنية تقوم على تبني ما هو روحي–ديني كأرضية أوّلية، سرعان ما تتغذى بما هو روحي–قومي (وطني) كعلاقات، وتصبُّ في آخر المطاف في القالب المعيشي للأفراد، غالبا ما يتخذ الصيغة العالمية المبهرة، وهنا تتدخّل الأذواق، المحولات والمواهب والكثير من الأمل في أن يحيى هذا الفرد حياة كريمة.

الجزائري يصنعُ مخيلته عبر المعلومات التي تترسب إلى ضميره عبر ما يمكّنه من مواجهة يومه الطويل، وهو عادة ما يحمل إليه "معلومة" ما، سواء صنفها في خانة العراقة، الموضة أو العِلم، فإنّنا نجدها تؤثر عليه عبر روافدها التي تتحول إلى روابط بين ما يشغّل الذهن الجزائري، وما يدفعه نحو المثابرة على تحقيق ما لديه واقعيا؛ بالجمع بين الروحي والتخيلي في الكيان الجزائري، فإننا نتجاوز الحاضر عبر عملية رياضية آلية، لتجد

[1]**مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 95.**

الاستشرافَ من ميزات الجزائري التي لا غنى عنها، وعليه! إنّ الفرد بهذه المواصفات يحمل تشاؤما مبالَغًا فيه.

هذا التشاؤم ينتج عن الخوف من التغيير ومن الوافد الغريب، وهي ميزة تزداد درجات الشعور بها إلى مدى الهلاك في أغلب الأحيان، لكن بالبحث في أغوارها الغريبة، سنجدها أيضا متصلة بأحد الأنبياء الذين يؤمن بهم الجزائري بشكل خرافي، وإن لم يصرّح بهذا بشكل مباشر، لكنه يحملهم في وجدانه مهما تواضعت ثقافته، هِي ثقافة الأسواق والمقاهي والشوارع الخلفية في المدن الجزائرية، إنه النبي أرمياء، الذي حَمَل على عاتقه إنذار قومه مما هو آتٍ، "لكن أرمياء قذ ذهَبَ منذ البداية إلى نقيض هذا الأمل، (...) فقد حذَّرَ الأمّة من نير أقسى، وقد صدق التاريخ بطريقة عجيبة تشاؤم أرمياء"[1].

ربما لا يصدقُ التاريخ ولا يتطابق ولا يؤيد تشاؤم الكيان الجزائري في المستقبل، القريب منه أو البعيد، كما حدث مع نبيٍ الله أرمياء، ومع ذلك فإن الجزائري يبقى حاملا للصفة ذاتها: التشاؤم، بل على فترات كثيرة، يعبّر عنها بالتذمر المستمر من كل شيء، من كل حَدَث وفي كل موقف؛ هذا لا يجعله قديسًا معصوما، بقدر ما يجعله في احدى الوضعيتَيْن: إمَّا حذِرًا قلقا، أو مغامرا لدرجة التهوُّر.

لا نأخذ هنا مفهوم التشاؤم بمعانيه السلبية فحسب، إنما يمكننا الوقوف على دلالاته المتعددة من خلال من يعتريهم وطريقتهم في المعيش، وهذه الصيغ المعيشية بحد ذاتها تقع ضمن نطاق "غير المتحَكَّمِ فيه"، إذ تُعتبَر مجالا نفسيًا ضاغِطا للغاية، يشير إليه مالك بن نبي بمصطلح: رهيب، تنبثق منه شخصيات لا تعير الكثير من الاهتمام للزمن الراهن، فشغلها الشاغر إمَّا الماضي وكيفية إحيائه، أو المستقبل وكيفية تحريره بالكامل.

***

[1] **مالك بن نبي، الظاهرة القرآنية، مرجع سابق، ص: 98.**

يفهم الجزائري بشكل لا يدع مجالا للشك بأنّ القوة أساس الوجود والتواجد والإيجاد والجودة وسط عالم ظالم، وهو يسير على أساس هذه المعلومة المثبتة بين كافة جوانب التاريخ والأيام يدا بيد، متعلما مما حدث لأجداده من مواجهات قلّ حدوثها لدى بلدان وأمم أخرى، فقد واجهت الأرض الجزائرية الكثير من ألوان الاحتلال، من القبائل السلافية إلى الجرمانية والامبراطورية الرومانية، إلى الفتح (الاحتلال) المسلم، إلى التتار العثمانيين، إلى الفرنسيين والإسبان، وغيرهم كثير؛ كلها أحداث قاسية علّمت الجزائري لغة الأقوياء، فكانت القوة في المخيّلة الجزائرية عبارة عن الدَفْعِ الذي يؤثر في حَدَثٍ بعينه، أو ردَّ تأثير يُحتمَلُ أنَّه سيؤثر في الكيان الخاص بالفرد المعنوي أو المادي الخاضع للانتماء الجزائري.

القوّة (the force) تفضي إلى السيادة، والسيّد لابد من أن يكون قويا، هذه الخلاصة هي التي جعلت الدولة الجزائرية المستقلة تُسقى بدماء الآلاف، بل الملايين من الأحرار الجزائريين، والذين قاوموا ولا يزال الكثير منهم يقاومون الظلم والاستبداد بمفردهم على أكثر من نطاق، وعلى أكثر من مجال وجبهة، يرفض الجزائري الضعف والجبروت المتغطرس، رغم أنّ الكثير من الشياتين "المنافقين–المتملقين" المحسوبين على العقلية الجزائرية يحاولون بشتى الطرق تلطيخ قِبلة الثوار بما ليس فيها، وهو ما يولّد صراعا طبيعيا بين الحق والباطل، بين الظلام والنور، على غرار سنن الحياة في كافة أنحاء الزمن والعالَم.

الحياة مغالبة، ولما فهم الجزائري معاني هذه القاعِدَة التي يحاول الفرد الأميركي (Cowboy) بناءها وتأصيلها وبالضرورة فرضَها على بقية أنحاء المعمورة، راح الجزائري يشاكس محاولا التحرر بأسلوب المهادنة تارة والمواجهة تارة أخرى، ولو بأشكال من المقاومة التي لم يعهَدها العالم من قبل، فالجزائري الذي أوقف المدَّ الفرنسي الامبراطوري على شمال أفريقيا، هو اليوم يواجه الحلف العالمي بزعامة البيت الأبيض الطامع في أفريقيا ومستقبلها منفردا، ودون حماية لظهره في الكثير من الأوقات، بأسلوب القناص "الذئب المنفرد" المواجه للغطرسة العالمية التي تبدأ بالمؤامرات وتنتهي على حدود المكائد، وهي عِبرة الأقوى، الذي

لا يؤمِن بغير القوّة سبيلا للسيادة، فالجزائري يرى في قرارة نفسه محدثا ذاته المتمردة على أكثر من صعيد في هذا المجال قائلا: "وإذا ما فاجأني قاطع طريق في زاوية من غابة، وجب عليَّ أن أعطي كيسي قسرًا، ولكن هل أكون ملزما أن أعطيه إياه إذا كنتُ قادرا على منعه منه؟"[1].

القوى العالمية عينها على المصالح الاقتصادية الجزائرية والثروات الهائلة من باطن الأرض الجزائرية وسمائها وترابها من جهة، موسكو ترصد المال الجزائري عبر صفقات الأسلحة المختلفة، فرنسا تزاحم البقية على السلاح والثروات وتتعدى ذلك محاولة المساس بالتفكير الجزائري عبر محاولات استيعابها للمد الثقافي الجزائري من جهة، والصنائع اللسانية الجزائرية من جهة أخرى، ومع ذلك تجد الجزائري يحاول المقاومة رغم أعدائه الكثر في الخارج وأذنابهم في الداخل، مقاوما وسط مستنقع من الجهل (Ignorance) لا يجد إلى اليابسة سبيلا كمحاولة للنجاة منه.

القوة هي نتيجة للعزيمة والإرادة، هي تجسيد للتضحية على أرض الواقع، وهذا ما يبدأ من الذات، من الكيان الفردي قبل غيره، لهذا لا تُحصَرُ السيادة في المفهوم السياسي فحسب، وإنما هي ترتقي إلى سيادة الفرد على نفسه، على ذاته، لأن الوطن الحر هو نتيجة للمواطن الحر، والمواطن الحر هو نتيجة للروح الحرة التي تأبى الخنوع والخضوع لغيرها، إذ "لا يكون الأقوى قويا بما فيه الكفاية، مطلقا حتى يكون سيِّدًا دائما"[2].

***

أن تكون جزائريا هو أن تكون حرّا أولا وأخيرا، وأن تكون حرًّا هو أن تكون إنسانا بادئ ذَا بدء، فالإنسانية هي الأساس الذي يبني عليه الجزائري آماله وطموحاته، بينما الحرية هي العمود الذي يثبِّت الكيان الجزائري في الأرض حاملا كافة المشتقات الأخرى من قِيَمٍ

[1] جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: 26–27.

[2] جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: 26.

ومبادئ، إنّها علاقة ضرورية وشرط لا بديل عنه من أجل أن تكون جزائريا كاملا، لأنَّ "تنازل الإنسان عن حريته يعني تنازلا عن صفة الإنسان فيه"[1].

الحرية (the freedom) هي المسألة الأساسية التي تحرّك السلوك الجزائري في معظم المواقف، الجزائري لو تأتيه بلسان ليِّن وبلا عناد قد تسلبه شرفه، لكن لو حاولتَ خوض مواجهة معه، ولو حول مسألة من مسائل الحياة التافهة والهامشية، فإنه سيعتبر ذاك التحدّي، تقليلا من شأنه، ومحاولة لاستعباده والاستبداد عليه، وقد تتصاعد المواجهة إلى مراتب خطيرة جدا.

الجزائري يرغب بالحرية التي تضمن له كرامته، والتي تكفل له وجودَه المحترم واللائق بين الأفراد، المجتمعات والأمم، لهذا تجده غير مدرك لعواقب مغامراته المعيشية، ما دامت هذه المغامرات ذاتها لا تضع الحدود في مواجهة حريته الخالصة، إنَّهُ يحمل بداخله وَحْشًا كاسرا سرعان ما يتحرر حينما يشتم رائحة العبودية النتنة تفوح في الأجواء.

الفرد الحرُّ هو الإنسان، والإنسان هو الكرامة، وعلى هذا الأساس نجد بأنّ العبودية هي ذاك السجن الذي ينزل من قيمة الإنسان إلى مستوى البشرية في أحسن تقدير، بل قد يتجاوز تنازله هذا المستوى بكثير، ليصل إلى درك الحيوانية أو أكثر، وهذا بالذات ما ينفي صفة الإنسانية عن العبيد، فهم مجردون وعراة من كل تواجد يحمل إرادة.

"نزْعُ كل حرية من إرادة الإنسان، هو نزع كلِّ أدَبٍ من أعماله"[2]، وهذا ما يؤثر بشكل سلبي على التفاعل الاجتماعي العام في البلد، ويتنافى مع الصميم الجماعي من جهة، ومع تكوين علاقة مرتبة بين الفرد والأرض من جهة أخرى، بينما ينزل المستوى الأخلاقي للعبْد "الإنسان غير الحر" إلى مستويات تبلغ من العشوائية مبالغ لا يستطيع الفرد مهما حاول التخلص منها انجاز ذلك.

---

[1] **جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: 29.**

[2] **جون جاك روسو، العقد الاجتماعي، مرجع سابق، ص: 29.**

العلاقة بين الإنسانية والحرية والإطار العام للمجتمع ينعكس بصورة طردية على الفرد مهما كانت درجات اتصاله بما حوله متردية ورديئة، لأننا لا يمكننا تجاهل المبدأ الاجتماعي القائل بأنّ الإنسان ابن بيئته؛ وعليه فإنّ الابداع والحركة الحرة للاقتصاد والثقافة لا تجد فضاءها الملائم سوى بين حدود الإنسانية التي ترتكز على الحرية بشكل يكاد يكون كاملا.

هناك عهد خفيٌّ بين الفرد وما جاوره من مؤثرات، تلك التي تصنع مراجعه ومعطياته، تلك التي تحدد وسائله وأهدافه، وهي التي تدفعه إلى الفعالية والعمل بشكل قد يصل إلى مستويات الارهاق دون دراية من الفرد ذاته، إنّ الحرية التي يشعر بها الفرد هي السبب الأوّل لتفجير طاقاته المخفية بين تراتيل عمقه، وهذا ما يحدث مع الجزائري يوميا، حتى في المجالات التي يصنفها القاموس الأخلاقي في خانات الممنوعات أو المحرمات.

الارتقاء في الأداء مصدره الإنسانية، فهي القيمة الأولى والأصلية التي تجعل الفرد الإنساني يشعر بوجوده، وتعطيه الأمل في تحقيق أفكاره، وتفتح له الآفاق أمامه قد تصل إلى لا نهائية اللا–نهاية، إنْ ما كانت الإنسانية التي ينطلق منها الفرد تستند إلى حرية ممزوجة بالمسؤولية كضابط معدّل للمزاج العام للمجتمع، ومراقب للسلوك الفردي بشكل عام، فإنها ستلعب دور الدافع للأمة نحو الصدارة والحضارة.

لقد احترمت الأمم الغربية القوانين التي ضبطت السلوك الفردي والطابع العام على كافة النواحي، وارتقى هذا الشعور العام ليصل إلى درجات التقديس على أرض أميركا على سبيل المثال وجرمانيا أيضا، وهذا ما ينفث روح القوانين في الجزائري، فتراه يصارع ذاته إن ما خرقت قانونا بعينه، أو شهدت خرقا لقانون بحضورها، متطابقة في هذا مع الشموخ الروماني القديم فيما يخص حرية احترام روح القوانين، ليصبح الجزائري رغم كل ما يدور في فلكه، حاملا لروح القوانين[1] في كيانه وعقله، جاعلا منها قانونا صارما أمام حريته.

[1] نسبة لكتاب مونتسكيو "Montesquieu" (1689–1755م).

***

يتعاطى الجزائري مع المسؤوليات المختلفة في هذه الحياة طِبقا لما هو منصوص عليه في ثقافاته المختلفة على حسب مشاربها وأهدافها، الكلّ يحمل مبادئ تلتقي في القومية الدينية والحضارية المعيشية، ومع ذلك تختلف في الكثير من التجليات التي تعطي الكثير من الانطباعات المختلفة، إذ إنّ الجزائري يبقى قائما على ما يعتقد هو بأنه صواب، والبقية طبعا يجانبون الحق والصواب بشكل كلّي وفق تبنيه لنظام ثنائيات كرتوني لا يمتد بأية صلة نحو الواقع والوقائع على اختلافها.

الانطلاق من الثقافة-البنّاءة (Construction culture) في تحديد الاطار العام للحياة الجزائرية، هو أمر يبعث على الفخر والاستحسان، لكن البقاء ضمن هذا الاطار المتوارث بأدوات تجانب لغات العصور المتعاقبة يجعل من الثقافة ذاتها في زاوية المساءلة الفكرية، فهي بهذا المعنى تلعب دور العُملة بوجهيْن، وجه يدفع نحو التحرير والتحرر، والآخر يسجن أتباعه في مجال التبعية والدونية. الثقافة التي تقوم على الموروث البطولي الزخرفي أمر رائع، لكن مفعولها الذي يلتفُّ حول القِيم بحجة حمايتها وحراستها، قاضما الكثير من الحقوق الخاصة بالكيان الجزائري، واضعا الكثير من القيود على الحركة الطبيعية للمجال العام والجماعي، دافعا الفرد نحو التماهي في جماعة عشوائية مفكَّكَة، هي ثقافة تحاول أداء رقصة "كلمة حق أريد بها باطل". جميل أن ينشِدَ الجزائري تراثه الخاص عبر مناسباته المختلفة، لكن من السيّء للغاية، بل من المكروه حدَّ المقت أن يبقى هذا الجزائري حبيس هذه العناوين والأهازيج التي تتغنى بأبطال عاشوا أزمنتهم وانقضوا، إذ على الفرد الجزائري أن يدركَ بأن الجزائرية كأيديولوجيا لا يسعها البقاء ضمن الماضي، وإنما عليها أن تتبنى حياتها الخاصة عبر أدواتها المحلية التي تبقى ميزتها التي لا جدال في الأخذ بها نحو صناعة كيان تتم صيانته ذاتيا، وبطريقة متميِّزَة.

مهما كان لون المسؤولية في كافة القواميس العالمية فإنه يتخذ قالب الوعي كأساس، فالمسؤول مهما بلغت مسؤوليته من الكِبر أو الصِغر، فإنَّه يحمل بين ثنايا هذه التشعبات ذاك النور الذي يهدي ضميره لما يقتنع به بأنَّه الأجدى والأصوب لخير ما يقوم به، متخذا قداسة مهمته الوجودية أجمل الهدايا التي تعبّر عن رسالة الإنسان في هذه الحياة.

الاحساس بوجودية الثقافة في صلب الحياة اليومية (Daily life) هو عنصر ضروري للقيام بإتقان إدارة الرابطة بين ما يتم السهر على انجازه من طرف الإنسان؛ هذه العملية الذهنية–الشعورية الذاتية، هي الناقص في عملية أخرى أشمل وأوسع، ألا وهي عملية صناعة الكيان الجزائري المعاصر، السرمدي، والذي يواكب الأجيال بلغاتها وألسنتها، حسب الشروط والظروف التي يفرضها الدهر على أبنائه.

لو تمكّن الجزائري من هضم الحياة وفق تصوراتها التي تنبعث من صانعيها وعمِل على امتصاص كافة تناقضاتها، فإنه سيعيش أيامه طِبقا للمهم فيها، "والمهم هو أن يلقى الإنسان حياته باسما لا عابسا، وجادا فيها لا لاعبا، وأن يحمل نصيبه من أثقالها ويؤدِّي نصيبه من واجباتها، ويحب للناس مثلما يحب لنفسه، ويؤثر النَّاسَ بما يؤثِر به نفسه من الخير، ولا عليه بعد ذلك أن تثقل الحياة أو تخف، وأن يرضى الناس أو يسخطوا، فنحن لم نخلق عبثا"[1].

حالة الإحباط التي تسيطر على الضمير الجماعي للكيان الجزائري مردها عدم الوقوف على مفاعيل الحياة الجماعية بشكل عام، وبالتالي تنعكس هذه الأحاسيس على الفرد ذاته، وعند أوّل اختبار حقيقي يحمل أدنى درجات ضغوطات المسؤولية، تجد هذا الجزائري عينه يقع في المحظور، والذي لطالما تغنى بالحذر من الوقوع بين أمواجه ولهيبه، لتبرهن مثل هذه التصرفات، بأن الثقافة البنّاءة هي سبيل المسؤولية إلى التجسيد، ليس بالماضي فحسب، وإنما بالماضي كخزّان يتم استعماله بمعاول الحاضر.

---

[1]**طه حسين، الأيام، بيت الحكمة–الجزائر، ط: 2، 2015م، ص: 07.**

المعنى الفلسفي لمبدأ الثقافة "الجزائرية"

" ... تتجدد صورة الثقافة بصفة عامة عندما تتمثل لأعين الأجيال في صورة معجزة إغريقية أو إمبراطورية رومانية...."[1] فالثقافة التي ترسم على النهج الصحيح، هي بمثابة إشعاع، تبدأ داخل مجتمع معيّن، ويستمرّ إشعاعها بالانتشار، حتى يصل إلى مجتمعات أخرى، بحيث تأسر هذا المجتمع أو ذاك فيتبعها، كما حدث في زمن الحضارة الإغريقية، حيث فاضت ثقافة الارتقاء الفكري من اليونان لتصل أقطارا أخرى من العالم، حتى أنه بلغ الصين مثلا، وكما وقع فعلا مع الإمبراطورية الرومانية، حيث بلغ المد الروماني كما هو معروف أبعد من حدود روما التقليدية بكثير، ليصنع حدودا سياسية وثقافية جديدة، ظلت لردح من الزمن تحت يد الإمبراطور الروماني.

فهذان النموذجان هما صورتان لهيمنة ثقافية، ومع اختلافهما في الوسائل المستعملة لإرساء الانتشار الثقافي، إلاّ أنهما التقيا في أنّ ثقافة أيّ مجتمع هي: قابلة للتصدير، عبر عملية التأثير، و الذي يبدأ من الجوار ليصل إلى أماكن بعيدة.

عندما نتحدث عن الثقافة من منبعها الفكري، فإنها تَخضع بطريقة آلية لما تخضع له الفكرة، أي أنها تخرج من نفسية الإنسان، وهي بذلك تتأثر بإفرازات العقل، وتقلبات المشاعر.

وعليه فإنّ المجتمع الثقافي أثناء تبلور ثقافته، يلجأ إلى طباع أفراده، ليمزجها مع محددات عصره، ومتطلبات خططه المستقبلية، جاعلا من التقاليد والأعراف والمبادئ، وتحوّلات

---

[1] **مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر: عبد الصبور شاهين، دار الفكر_دمشق سورية، ص118.**

العصر مصادر إلهام من أجل الدفع برؤيا المجتمع المشتركة إلى مشاركة مجتمعات أخرى بها.

وهنا تظهر لنا بوضوح أهمية فكرة "التفوّق" الثقافي، والتي هي في أصلها نوع من الابتكار، لأنّ مزج التقاليد بأفكار ظروف العصر تنتج عنها أفكارا جديدة، تأخذ صورة جذابة، لأنها غير مسبوقة، على الرغم من أنها في الأصل عبارة عن إعادة إحياء لمشاهد ثقافية قديمة المبدأ، إلاَّ أنها جديدة الوسيلة، فيطرأ عليها التغيير، والذي يعطيها شرعية التفوّق.

ومع هذا فإنّ مسيرة الثقافة، لبلوغها المستوى المطلوب، لا بد لها من المرور بثلاث محطات:

- الارتقاء بمستوى المجتمع إلى مستوى الحضارة.
- الارتقاء بمستوى الحضارة إلى مستوى الإنسانية.
- إدخال الشخصية الثقافية للمجتمع في المسألة الرئيسية لإدارة التنوع الثقافي.

بحيث تمثل هذه الخطوات ضرورة من أجل استيعاب المجتمع الثقافي، وإعطائه بعدا فكريا بمقدوره الانفلات من المسائل الجغرافية والطائفية وحتى الحدود السياسية وغيرها من الحواجز.

لكنّ فكرة الثقافة، ولتضمن مكانة التفوّق، كما سبق وأن ذكرنا، فإنها في حاجة للتجديد، والذي يمرّ بمرحلتيْن أساسيتيْن:

- تجديد سلبي
- تجديد ايجابي

وهما يرتبطان بالمستوى التفكري للفرد كوحدة، والمجتمع كتجمع لتلك الوحدات الثقافية. ومنه عامل التجديد هو الذي يعود إلى ماضي الفرد والجماعة، لينتقي تلك الرواسب الاجتماعية والثقافية، ويمحصها، وهي من أصعب المراحل، بحيث أنّ إعادة مراجعة الثوابت لدى أيّ أمّة هو مرتبط بعناصر يكون الفرد قد آمن بها بشكل خالص ومخلص في الآن ذاته، وكثيرا ما يؤدي هذا النشاط إلى صدامات تؤسس لنتائج كارثة، لكنها خطوة لا بد منها، بحيث أنها تأخذ جميع المبادئ المتوارثة، لتفصل في فاعليتها ونوعيتها ووظائفها المؤثرة على المجتمع، وما يزيد من أهمية هذه الالتفاتة، هو أنّ هناك بعض التقاليد المرتبطة بالخرافات، وهي عبارة عن مبادئ ذات فاعلية سلبية على الحركة الفكرية والثقافية في المجتمع، بحيث أنها تتحوّل إلى حواجز تصدّ كل ما من شأنه الخوض في التغيير، أو إدخال التعامل مع الظروف الراهنة في عملية التعاطي معها على سبيل الند بالند، وفي بعض الأحيان نشهد غلبة الجانب العصري على الموروث التقليدي المرتبط بالثابت الخالص.

"…. ولعلّ أثر هذه النظرية قد لوحظ في الثقافة الغربية في عهد نهضتنا، حين كان (طوماس الأكويني) ينقيها _ولو من غير قصد منه_ لتكون الأساس الفكري للحضارة الغربية…."[1] ومنه فإنّ إلغاء تلك الثوابت غير القادرة على التكيّف مع العصر الجديد يصبح إلزاميا من أجل تفادي تحوّلها إلى أبنية حجرية، غير قادرة على مسايرة التحوّلات من جهة، وفواصل فكرية معيقة لما حولها في عملية النموّ الثقافي من جهة ثانية.

التجديد الذي نتحدث عنه هنا هو عبارة عن تغيير عميق في الثقافة السائدة، ولقد عبَّرنا عنها بتلك المحاولة التي تستند على المراجعة للثوابت، وتحديثه حتى تتأقلم مع الوضعيات الاجتماعية لتصبغها بصبغة ثقافية تنبع من التراث، وتسير مع العصر الذي نعيش فيه "…. غير أنّ لهذا التغيير أسلوبه وطبيعته، فأمّا الأسلوب فيتسم بالسرعة ليبقى منسجما مع التنسيق…. وأما طبيعة التغيير فإنها تتحدد في نطاق الجواب على السؤال التالي: ما هو

[1] المصدر السابق، ص 71.

الموضوع الذي يجب تغييره؟...."[1] فهكذا لخص مفكرنا أوّل خطوة في سبيل بلوغ درجة الحضارة لأيّ ثقافة، فهي تبدأ من تغيير الإنسان تغييرا فكريا قبل أن يأخذ المظهر المادي، و هو مرادف لمصطلح التجديد، وهو عبارة عن مجموعة خطوات ومراحل منسجمة يطبعها نوع من التوازن المنطقي يدعى "التنسيق"، فالظاهرة الفكرية لأيّ مجتمع تبدأ من أعماق ماضيه، وتشهد نموّا عاديا وفق آليات مترابطة التكوين، لتصل إلى مرحلة الشباب، أين تهاجر ناحية القمة الحضارية.

بيد أنّ صعود الحضارة إلى مرتبة الإنسانية، لا يكون سوى بطاقة استثنائية، تشارك فيها جميع العناصر الثقافية لثقافة بعينها، بحيث أنها تنتقل من إرشاد الإفراد إلى إرشاد المجتمعات، والشعوب، عبر تنظيمات محكمة، تأخذ من نجاحها الشرعية اللازمة للصعود إلى مجرى الإنسانية. فالمواضيع المعالَجة، التي تطرح نفسها بصيغة التعجيزي أمام الجماهير، كأدوات للثقافة ومرآة لها، هي التي تجعل الفكر الثقافي يدفع القضايا المناسبة، والشاملة لعناصر فئة بشرية متميّزة، إلى مسائل تهمّ كل البشر كالحرية والعدالة وغيرها من الأطروحات الفكرية، خاصة عندما تتعدى المنظومة الأحادية لتشمل فروعا أخرى. "....وبمجرد اختيارها أو تفصيلها لأحد الطرفيْن، تكون قد وضعت في أساس الحياة الاجتماعية كلها – بما فيها الاقتصاد والثقافة – علاقة جبرية بين الحق والواجب...."[2] فجدلية الحق والواجب على سبيل المثال، هي التي تمثل الخطوة الثانية في مسار بناء الإنسانية، لأنّ هذه القضية تتعدى حدود أيّ منطقة ثقافية، لتسير إلى اللغة العالمية، بل قد تتجاوزها إلى نقطة تجاذب فكري إلى الأبد. فأيّة عناصر ثقافية تتعدى هذه الحواجز كلها، لتصل إلى الفصل في قضايا العالمية (الحق/الواجب)، إنها قد حوّلت الوجود الفكري من المعنى الضيق إلى الواقع العالمي الشامل، وبذلك تنتقل العملية برمتها من الحضارية إلى الإنسانية آليا، فتغدوا رمزية القضايا المعالَجة ثقافيا لمنطقة خاصة عالمية دون دراية منها.

---

[1]**مالك بن نبي، بين الرشاد و التيه، تر عمر مسقاوي، دار الفكر دمشق، ص49.**

[2]**مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، تر عمر مسقاوي، دار الفكر دمشق سورية، ص86.**

ولو عدنا إلى مثالنا السابق، (الحق/الواجب) فإننا نلمس فيها العالمية، بحيث أنّ شعوب الأرض كلها تدور حول هذان الاتجاهان، فمنهم من يطالب بالحقوق، ومنهم من يفرض الواجبات، ومن هذه البوابة يمكننا أن ندخل إلى العملية المرحلية الأخيرة في تصورنا، أو إلى التدخل المميز لأية ثقافة لها قوامها الخاص، ففي الثقافة الإسلامية، نجد أنّ هذه القضية (الحق/الواجب) تُعالج بنقيضها المضاد، بحيث "…. أنه لمن أشد المكر أن يحطم الإنسان، أو يعطل نفسه بيده دون أن يشعر، لأنّ الماكر استطاع أن يخدعه بلغة الحقوق والحريات…."[1] وفي هذا دعوة صريحة، مع تحذير واضح بأنّ الواجب هو مصدر الحق، وأنّ الحرية التي تدفع إلى المطالبة بالحق، دون مقابل الواجب، فإنها مجرّد تحريض على المنظومة الأخلاقية، وعليه فإنّ المسألة (الحق/الواجب) هي محسومة في الفكر الإسلامي، بحيث أنّه يسبّق الثاني على الأوّل دون إهماله، وهذا الحسم هو ما جعل الفكر الإسلامي ذا صدى عالمي، دون التفريط في اللمسة الإسلامية الواضحة، والتي تنبع من أنّ الإسلام يطالب المنتسبين إليه بالعمل الصالح، ليكون ضمانة لهم بالجزاء أو الثواب، في معنى الجنة، ومنه الواجب (العمل الصالح) هو سبب الحق (الجنة).

بعد المرور بهذه المراحل تكون الثقافة قد لمعت في الصورة العالمية، بحيث أنّ الانتقال من عينة ثقافية إلى الحضارة فالإنسانية، والتي خرجت من رحم تراث خاص، هي الطريقة المثلى للارتقاء.

هذا بالنسبة للتصور العالمي لفكرة الثقافة، وعلى الرغم من هذا، فإنّ الفكرة الثقافية، وهي في طريقها إلى العالمية، فإنها تصطدم بعدة مشاكل وحواجز، كان أهمها مشكلتان تضربان العصب الذي يقوم عليه المشروع برمته، وتتلَخَصَانِ فيما يلي: "…. أوّلا: المشكلة العضوية الخاصة بتشييد بناء قائم على الحقائق النفسية الاجتماعية في هذه البلاد. ثانيا: مشكلة

[1] **المصدر السابق، ص 89.**

التوجيه القائم على حقائق الوضع العالمي...."[1] فالمشكلة الأولى داخلية (داخل الثقافة)، والمشكلة الثانية هي خارجية (محاولة التأقلم). وعليه فإنّ محور المشكلة العضوية يقوم على أنّ الثقافة التي نطمح في تسويقها إلى العالم، عليها أن تتمتع بالمزايا المطلوبة لذلك، فبالإضافة إلى اعتمادها على التراث، فإنها لا تخرج من دائرة النفس والمجتمع، بحيث أنّ العامل الأخلاقي يجد حيزه المعيق لعملية الانسجام، وعليه فإنّ المقاومة الزائدة لحركة التطوير والتنسيق، كما يحدث بين الذات المثقفة مثلا مع المحيط الذي يبدوا لها جاهلا، هي في الحالة العامة تمثل عائقا اجتماعيا، قد يتطور إلى نشاط معيق من مجتمع إلى آخر، وبالتالي فإنّ هذا المشكل النابع من الجانب السلبي للبشر، هو أوّل الحواجز والمعوّقات أمام تطوّر الفكرة الثقافية إلى فكرة عالمية تضمّ المِلل، الأجناس واللغات، على الرغم من تعارضها وتنافسها الكبيريْن، فلو أخذنا الحضارة الغربية مقياسا في هذا الموضوع، لوجدنا أنّ الليبرالية كفكرة ثقافية مثلا، تقوم على عناصر مختلفة الجنس واللغة، حتى في الغرب نفسه، وأكبر دليل على ذلك ما هو موجود في أوربا وأميركا من تنوّع ثقافي، لكن دون إغفال النظام الموحِّد كأمّة، وهذه الوحدة هي أولى المقدمات المشيرة إلى أنّ مشكلة العضوية الثقافية لها جملة من الحلول، ويكفي فقط التنبه إليها.

أما بالنسبة للمشكلة الثانية، هي مشكلة المسار الذي تسلكه أيّة ثقافة نحو العالمية، فتظهر في خلاصة "التوجيه".

فالفكرة بحد ذاتها تبقى مفتوحة على التعديل والترقيع، حتى تصل إلى المكانة النهائية بسلام، وهذا ما يفرض عليها أن تكون قابلة للتصحيح، وغير قابلة للاندثار، بحيث أنه من الضروري أن تكون هذه الثقافة تأخذ وتعطي، بعضا من أجزائها دون أن تفقد شخصيتها العضوية المميّزة لها، فتمسّ عناصرها الفرعية، ولا تصيب جوهرها الأساسي.

---

[1] مالك بن نبيّ، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر عمر مسقاوي، دار الفكر دمشق، ص129.

"…. لا يكفي أن نقول الصدق لنكون على حق، وليس من الحكمة اليوم أن نقول: اثنان زائد اثنان يساوي أربعة، ثم نموت جوعا، وإلى جوارنا شخص آخر يقول: إنها لا تساوي سوى ثلاثة، ومع ذلك يضمن لنفسه لقمة العيش…."[1] فهذه كلمات تعبر عن الفكرة التي نريد إظهارها، و قد عبّر عنها مالك بن نبي بأمانة لا نظير لها. فالفكرة التي لا تثبت نفسها على الأرض هي فكرة ميّتة، هكذا أثبتت الأيام صدق هذا القول، بحيث أنّ هذه النقطة تقترب كثيرا في تفاصيلها من مذاهب فكرية أخرى، وهنا إشارة واضحة، ودعوة صريحة إلى النظر بتمعّن في الأفكار من منظار الواقع المعاش، وهذا الأخير هو المعيار الوحيد الذي يمكننا أن نحكم به على نجاح أيّة فكرة. ومع هذا فإنّ هذه الجزئية ليست جديدة، فهي بدأت مع أرسطو بما يعرف بالواقعية، وتقدمت أشواطا كبيرة مع السِير. فرانسيس بيكون، في ما يسمى بالمنهج التجريبي، واكتمل نمّوها مع الأمريكان في ما يسمى بالبراغماتية، إلاّ أنها شرط أساسي لتوضيح مدى جدوى الفكرة، والإشادة بها، وإعطائها رمزية عملية، لتتغلغل في النظام المعيشي اليومي لأيّ فرد، حتى تصبح جزء من نظام ثقافي واجتماعي للإنسانية كلها، وذلك بوصولها إلى كل فئات البشر، سواء الخاصة (المفكرين)، أو العامة (الناس العاديين). وما يحدث مع الفكرة بصورة فرعية، قد يحدث مع الثقافة بصورة عامة.

لو عدنا لنوضح أكثر كيف نحكم على نجاح الفكرة، يمكننا أن نعود إلى مثال العملية الحسابية المشار إليها سابقا، بحيث أنّ البرهان الرياضي يثبت بشكل قاطع أنّ:

4=2+2

وهذه الفكرة صادقة نظريا، بينما عمليا قد تُثبت العكس تماما في بعض الحالات، بحيث على سبيل المثال: قد يأتي تاجر ويقول أنّ:

3=2+2

[1] مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر عمر مسقاوي، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان ص111.

مخفيا الكم الباقي بين ثنايا حديث هامشيّ مع الزبون، وبالتالي، ذاك الباقي المنقوص، يبقى على هامش الأرباح بالنسبة للتاجر، وهامش الخسائر بالنسبة لجيب الزبون.

وعلى الرغم من أنّ هذه الفكرة هي ناجحة عمليا في مثل هذه الحالات، إلاّ أنها فاشلة ومرفوضة أخلاقيا. وعليه يمكننا أن نغض الطرف هنا على الجانب الأخلاقي، وستتكرر هذه العملية مع الكثير من الأفراد، على الرغم من عدم اقتناعهم بها، بينما نفسيتهم الميالة إلى السهولة، هي التي تفرض عليهم تجسيد فكرة فاسدة قانونيا وشرعيا، سوى لأنها مكسب واقعيا.

".... إنّ المشكلة الأم والأمّة عند مالك بن نبي، هي مشكلة الحضارة.... وشروط حل هذه المشكلة هو الارتقاء بالفكر إلى درجة الوقائع الإنسانية ذات الطابع العالمي...."[1] وبالتالي فإنّ الفكرة الثقافية الناجحة، هي التي تظهر في كيفية التعلّم، وتسيُّر الوقائع الإنسانية ذات الأصداء العالمية، هنا تأخذ أبعادا هامة، فهي مستخلصة من المصدر الذي هو الواقع، بحيث أننا نجد انّه يكون ضروريا المنفذ الواقعي لأيّ فكرة أو ثقافة إلى النجاح.

وحتى إن كان نجاح الفكرة بواسطة المعبر الواقعي، فإنّ هذا الأخير لا يملك السلطة الكاملة عليها، وهذا ما يجعل الواقع (عالم الأشياء)، يتحكم في عالم الأفكار مؤقتا، لكن من حيث قابلية الأفكار للتحقق والتجسيد لا غير، بحيث أنّ الفكرة هي الثابت، بينما الواقع هو المتغيّر ".... لا يقاس غنى المجتمع بكمية ما يملك من (أشياء)، بل بمقدار ما فيه من أفكار...."[2]

وعليه فالفكرة الثقافية التي تكون ناجحة واقيا، هي القادرة على صناعة واقعا يتلاءم معها في النتيجة، بينما يملك هذا الواقع مفاتيح أبواب دخول هذه الفكرة سلفا، وهنا تظهر لنا العلاقة بين الفكرة الناجحة، ولواقع. بحيث أنّ الواقع يتحكم في البداية بالفكرة الثقافية، بينما

[1] **جلالي بوبكر، البناء الحضاري عند "مالك بن نبي"، دار المعرفة الجزائر، ص90.**

[2] **مالك بن نبي، ميلاد مجتمع، تر عمر مسقاوي، دار الفكر دمشق سورية، ص 37.**

الفكرة هي التي تملك طرق تجميل وتحسين هذا الواقع. وهنا يمكننا أن نسوق مثال ألمانيا بعد الحرب العالمية الثانية ".... لقد مرت ألمانيا بتلك الظروف ذاتها، كما تعرضت روسيا لبعضها، إبان الحرب العالمية الأخيرة. ولقد رأت الدولتان – خاصة ألمانيا – الحرب تدمّر (عالم الأشياء) فيهما. حتى أتت على كلّ شيء تقريبا. ولكنهما سرعان ما أعادتا بناء كل شيء بفضل رصيدهما من الأفكار...."[1] هذا ما يظهر أنّ فكرة التفوّق الثقافي الألماني، هو ما تغلغل في الوسط الألماني المدمَّر بعد الحرب العالمية الثانية، مما أدى إلى تجاوب هذا المحيط البائس مع فكرة انتظام المجتمع الألماني تحت شعار "المستحيل ليس ألمانيا". وهذا ما يثبت تحكم الواقع في الفكرة الثقافية، بحيث أنّ التفوّق الألماني كفكرة، دخلت الواقع الألماني آنذاك، من بوابة محاولة تغيير التركة الثقيلة للحرب، وبعدما سمح لها الواقع بالولادة، فإنها حسّنت من هذا المحيط الكئيب، لنشهد بعد خمسين سنة فقط، بعد الحرب، ميلاد دولة ألمانيا الفدرالية الجديدة، أيّ أنّ فكرة التفوّق، شغَّلت المحرك الاجتماعي، وجعلته يدور بكيفية تصاعدية لاستعادة النشاط الثقافي المفقود بسبب الحرب.

من هنا نجد بأنّ الفكرة الثقافية، لا تتعامل مع الواقع على أساس جامد، وإنما هي تتعامل معه وفق آليات متعددة، قد تكون اجتماعية، سياسية أو اقتصادية، ولو نظرنا من زاوية الاقتصاد، ".... فلن نستفيد، كلّ الاستفادة، من هذه الموازنة، إلاّ إذا أخذنا في الاعتبار الاستثمار الذي يتصل به الرقمان.... فالصين خططت طريقة تنميتها على أساس الاستثمار الاجتماعي، بينما الهند خططت على الأساس المالي...."[2] وهنا نضع كلمة "تخطيط" تحت الأضواء، فهي تمثل إشارة موجهة باتجاه زاوية الفكرة الثقافية، وخاصة جانبها الإنساني الذي يهوى السيطرة على الأمور، وضمان استمرار هذه العملية على النحو الذي يراه مناسبا، كما أنّ هذه الفكرة الثقافية التي تعبّر عن التخطيط الاستثماري باللغة الاقتصادية، فإنها أخذت البعد العالمي عبر تعديلات عديدة، بحيث لو أسقطناها على ما سبق، فإنّ ثقافة التخطيط قد

---

[1] **المصدر السابق، ص37.**

[2] **مالك بن نبي، المسلم في عالم الاقتصاد، تر عمر مسقاوي، دار الفكر دمشق سورية، ص76.**

اكتسبت المرتبة الحضارية عبر طرق نفوذها في عالم الاقتصاد، على أنّها طرق غير عنيفة، وقد بلغت مرتبة الإنسانية، عبر تنوّع استخداماتها، ذلك بواسطة تعديلها، إما على قاعدة اجتماعية، وإما على مقاس قاعدة مالية، كما حدث في الصين والهند تباعا. وبالتالي، فإنّ الواقع الاقتصادي أثبت نجاح الفكرة الثقافية (التخطيط)، وميزة هذه الفكرة المتمثلة في القابلية للتعديل (الصيني/الهندي)، هي التي جعلت الواقع الاستثماري يتغيّر إلى الأحسن، مما جعلها مطلوبة عالميا.

".... ونحن اليوم أكثر من أيّ وقت مضى، بحاجة للتذكير بهذا الهديِ النبويّ، الذي يعطي في حالة معيّنة الأولوية لفضيلة الفعالية على فضيلة الأصالة.... فالمجتمع الإسلامي مدعو لأن يستعيد تقاليده العليا ومعها حسّ الفعالية...."[1] فإن نحن وضعنا الواقع كميزان للأفكار، ووضعنا في إحدى كفتيْه الفكرة الثقافية، فإنّه لا تستوي عملية الاتزان، إلاّ إن أضفنا إلى الكفة الأخرى عنصر الفعالية.

نقصد بالفعالية هنا، تلك القيمة التي تجعل من الفكرة الثقافية فكرةً حية، لها مدلولها نظريا، كما أنّ لها دورها واقعيا، ".... فالثقافة تنقل أفكار الجمهور الشعبية، وأفكار القادة الفنية، وهذان العنصران هما اللذان يغذيان عبقرية الحضارة...."[2] مما يدلّ على أنّ الفكرة لا يهمّ مصدرها، وإنما كل فكرة، سواء كان الشعب منبعها، أو مصدرها القادة، فإنها بإمكانها دخول القاموس الثقافي كخطوة أولى، وتغذية الحضارة كخطوة نهائية، لتصبح ذات مكانة مسجلة باسم الإنسانية العالمية، لكن ما يجعلها تمرّ بكل هذه الخطوات هي حياتها، أي فعاليتها المستمدة من جوهرها، والقادرة على تحريك المجتمع، أو السياسة، أو الاقتصاد، أو الفن، أو عنصرا ثقافيا غير معيّن الأبعاد.

---

[1]مالك بن نبي، مشكلة الأفكار في العالم الإسلامي، تر عمر مسقاوي، دار الفكر دمشق، ص113.

[2]مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ص 104.

ففي السياسة مثلا، دخلت القاموس السياسي فكرة (السلام العالمي) "…. فقد ظهر الاتجاه إلى العالمية جليا، منذ أن برزت المرحومة عصبة الأمم إلى عالم الأحياء…. وهي اليوم تكتسي أردية جديدة، ليس أقلها شأنا –على كل حال– نزعة (المواطن العالمي)…."[1] ففكرة السلام العالمي في القاموس السياسي غزت قواميس أخرى، كالاجتماعي بلفظ المواطن العالمي، والاقتصادي بلفظ شركات متعددة الجنسيات، وحتى الثقافي بلفظ حقوق الإنسان، وهذا ما كان ليحدث لو لم تثبت فكرة السلام العالمي فعاليتها، بحيث أدت إلى اجتناب عدة صراعات دموية في عدة بقع من العالم، ولو بشكل محدود تحت شراع المؤسسة القادرة على الفعل، هذا التحقق على الخارطة السياسية، أعطاها نوعا من الغطاء في المجالات الأخرى كالاقتصادي، الاجتماعي والثقافي.

لكن فعالية أيّة فكرة نظريا وعمليا لا بد لها من أن تتخذ وجه جميلا، وهي قادرة على أن تستمد تذوقها الجمالي هذا من العامل الأخلاقي، أو العامل التربوي، وعليه فإنّ فعالية الفكرة الثقافية التي تستمد روحها من الأخلاق، وتثبت نجاحها من الواقع، والملتزمة بصخبها الجمالي، هي فكرة تغذي الإنسانية، وبالتالي، هي عالمية بامتياز، بحيث أنّ "…. القيمة الجمالية يجب أن ينظر إليها…. فهي تسهم في خلق نموذج إنشائي متميّز، يهب الحياة نسقا معينا، واتجاه ثابتا في التاريخ…."[2] ولو عدنا إلى فكرة المواطن العالمي، فإنها تأخذ قيمتها الجمالية أيضا من حبّ الفرد الإنساني الأزلي للمجهول، وفضوله الأعمى، بحيث أنّ ثقافة بعينها هي مجهولة لدى الثقافات الأخرى، لكن كلمة (عالمي) مرفقة بمواطن، تجعلنا نتصور إنسانا تمتزج في شخصه كل الثقافات على اختلاف مقوماتها من لغات وجماليات وصناعات و غيرها. مما يجعلها تجذب قطاعات واسعة من الأفراد، على اختلاف مشاربهم الثقافية، هذا ما يعطيها العنصر المميّز، والجذاب، فيجعل منها عالمية "…. عصرنا – بما شهد من مبشرين و شهود كبار – هو عصر التحول الإنساني الكبير، فهو العصر الذي

[1] مالك بن نبي، وجهة العالم الإسلامي، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ص167.
[2] مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، عبد الصبور شاهين، دار الفكر دمشق، ص109.

يتحتم على الإنسانية فيه.... بارتقائها إلى مستوى (الحضارات) يتحتم عليها الآن، أن تجتاز المرحلة الثانية التي تسمو بها إلى مستوى حضارة الرجل العالمي...."[1] أي أنّ فاعلية فكرة الرجل العالمي هي تستمد طاقتها من تقبُّل الأفراد لها، فإمّا بالرفض وبيان ذلك، أو القبول والفخر بذلك، وعليه عملية الاعتراف بها عالميا قد تتخذ أشكالا ارتدادية كثيرة، لكن في الأخير يُسلَّم بوجودها العالمي، سواء من الناحية السلبية (الرفض)، أو من الناحية الايجابية (التقبُّل).

".... وظاهرة التجديد الحضاري ترتبط سببيا، وحتما بكل فاعلية إنسانية تستهدف بناء الإنسان ذاتيا، اجتماعيا وتاريخيا...."[2] ففاعلية أيّة فكرة تتجه إلى إحدى الاتجاهات الثلاثة: إما ناحية الذات فتغيّرها، وتعطيها نمطا جديدا للحياة، وإما ناحية المجتمع فتحرّك وظائفه بطريقة جديدة، وإما ناحية التطوّر السرمدي للتاريخ، فتعطيه معنى غير مسبوق. خروج الفكرة الفعَّالة في ثوب ذات ناجحة، أو مجتمع متفوّق أو حدث تاريخي هام، هو الذي يجعل منها مؤثرة، بحيث أنه يعطيها نوعا من الفرص لاستغلالها بشكل سليم ".... فالقضية إذن لا تخص قواعد الحديث وحسن السلوك في الصالونات فحسب، بل تخص مباشرة تقنية العمل من زاوية الفعالية...."[3] فالفعالية في العمل تبدأ من الفكرة الفعالة، وهذا لأنّ حسن سير الأعمال، في حد ذاتها، ما هي إلاّ تناسق وانسجام في تصورات كيفية انجاز تلك السلوكيات والتصرفات، وبالتالي ما هي إلاّ أفكارا مرتبة، وقابلة للتجسيد، بالإضافة إلى أنها معبَّر عنها بطريقة جميلة. ".... الفعالية إذا ما عبرنا عنها بتعبير أو مصطلح آخر نقول "المنطق العملي" وهذا مصطلح أعرف به منذ ربع قرن...."[4] فالعبارة هي تلخص كل ما قيل قبلها، بحيث أنّ الفكرة المنطقية ذات الطابع العلمي، وهنا كلمة علمي تعني العِلم التجريبي

[1] **مالك بن نبي، فكرة الإفريقية الآسيوية في ضوء مؤتمر باندونغ، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر المعاصر بيروت لبنان، ص224.**

[2] **جيلالي بوبكر، البناء الحضاري عند "مالك بن نبي"، دار المعرفة الجزائر، ص09.**

[3] **مالك بن نبي، بين الرشاد و التيه، دار الفكر دمشق، ص95.**

[4] **www.binnabi.net**

المنسجم مع أحداث الوقائع، هي وحدها ما يمكن الاصطلاح عليها بمصطلح الفكرة الفعالة. وهذا يعني أنها فكرة متزنة نظريا (المنطق)، وعمليا (العَملي).

الثقافات هي متجاورة من حيث الجغرافيا، المعالم الفكرية، ومع أنها مختلفة من حيث الاتجاهات الكبرى، إلاّ أنها تشترك في خاصية التأثير، بحيث أننا اليوم لا نجد ثقافة أو حضارة قائمة على عناصرها الذاتية بشكل خالص، وهذا ما قادنا إلى عدم حصر مساحة فكرية واحدة على الأقل، بحيث أنها، وبفعل الجوار والتبادل الحركي بين الأفراد، فإنها تستورد الكثير من الأفكار، هذه الأفكار هي في الأساس تبدوا في مظهر "الجديد المفيد"، أي أنها من تقاليد مغايرة، أو عادات مخالفة، أو من اعتقادات معادية، لكنها تبدوا قادرة على إضافة نقطة فارقة نحو الاستغلال الايجابي لدى الثقافة التي استقطبتها ".... فهناك مؤرخون يرون أنّ نهضة أوربا في القرن السادس عشر، تعدّ تركيبا، حققه الزمن والأحداث على الحدود بين الثقافة الإسلامية والعالَم المسيحي...."[1] وعلى هذا الأساس فإنّ نهضة أوربا هي شاهد على تعامل الثقافات في ما بينها، ولو محَّصنا الثقافة الأوربية الجديدة في القرن السادس عشر، لوجدناها خلاصة نماذج ثلاث عوامل، الأوّل هو: الاعتماد على التراث اليوناني الفكري، الثاني هو: الاعتماد على الفكر المسيحي الروماني والثالث هو: التفتح على الفكر الإسلامي، وبالتالي فإنّ هذه الثقافة الأوربية الجديدة هي خليط بين ما هو مسيحي وإسلامي من ناحية المعتقد، وهي تستمد توجهها نحو الحضارة من الفكر اليوناني الهيليني، وتبني قوتها على الطريقة الرومانية، هنا يبدوا بوضوح ذاك التأثر الذي استقرّ في ملامح الثقافة الأوربية الحديثة، فبدايتها هي عبارة عن امتزاج، وتوجهها نابع من تراثها، ووسائلها مستخلَصة من الآخر (الإسلام) من جهة، وتجربتها الخاصة (الرومان) من جهة ثانية. هنا يبدوا ما معنى تأثر ثقافة بثقافة أخرى، وهو في الأصل تأثر أفكار بأفكار أخرى، ومنه فإنّ تأثّر أي ثقافة، ولو بنسب متفاوتة، ينتج تركيبا، وهذا التركيب إن لم يكن متسلسلا،

[1] **مالك بن نبي، مشكلة الثقافة، تر عبد الصبور شاهين، دار الفكر – دمشق، ص97.**

وفق آلية واضحة للربط بين ما هو موجود خارجيا، وما هو عالق داخليا، بحيث يكون التوازن بينهما شرط أساسي، فإنه يؤدي إلى تلاشي ثقافة على حساب أخرى بنسب عالية ".... وحين اتجه العالم إلى إنشاء منظمة اليونسكو، كان يهدف إلى السيطرة على عملية من نوع آخر، هي أحداث تكامل بين العناصر الثقافية لإحداث تكامل بين العناصر الثقافية لتحقيق (تركيب) ثقافة إنسانية على المدى البعيد...."[1] إذ أنّ هذه المنظمة هي تجسيد لعقل يتم من خلاله تجاذب التأثير بين الثقافات على سبيل العالمية، ومن خلال هذا التنظيم تشتغل فرامل الغزو الثقافي من ثقافة لأخرى، محدثة ذاك التركيب الثقافي العالمي بين كل ثقافات شعوب الأرض.

الثقافة تظهر في قالبها الأصيل إن هي ارتبطت بالقداسة، قداسة مكوناتها الجوهرية التي تظهر واضحة من غير أدوات، وهذه العملية هي من جملة الخصائص المميّزة بالطابع الروحي، والذي يعبّر عنه دارسي علم الاجتماع بالحس المشترك، بحيث أنّ هذا الأخير هو نظام أخلاقي منتظم يأخذ بكلّ مقومات الكتلة البشرية في منطقة جغرافية ما، فيبني منها كيانا ملزما باتجاه معيّن، أين يصطلح عليه بالاتجاه الثقافي، وهنا تتكون الثقافة آخذة البعد الوجودي على الخارطة العالمية، ولو عدنا إلى مسألة قوة أيّة ثقافة فهي ذات منبع أخلاقي خاص، يعطيها الشرعية، ويُؤسس لها طابعها السلوكي الخاص، ويعطيها حسا مشتركا، فالحس هو نتيجة لكل العوامل التي تسبق وجوده من ثوابت كاللغة والدين والجذب ناحية قضية المصير، ذاك المصير الذي يبدوا في الأخير مشتركا أيضا.

عملية الانتماء إلى هذه المشاركة، بشقيْها الحسي أو على مستوى المسؤوليات والتصرفات، هي عصب كل تأثير، لأنّ حسب موازين القوى الثقافية، فإنّ كل ضعيف على مستوى الوازع الوجودي لأفكاره، يحاول إنعاش هذه الأخيرة عبر الباب الوحيد المتاح، ألا وهو "التقليد" الذي يظهر بقناع الاقتداء، وعلى هذا تظهر الثقافة التي تبدوا ضعيفة لدى أهلها

---

[1] **المصدر السابق، ص98.**

فريسة لثقافات أخرى، هي في الأصل أقلّ منها زخما، ولكنها أكبر منها وأقوى على مستوى نماذج التفكير لدى طبقة المنتمين إلى الثقافة المستضعفة، أو التي تبدوا كذلك. الثقافة التي يعي أفرادها مدى قداستها لا يمكن أن تهاجَم من أيّة ثقافة كانت، لأنّ العامل الفردي هو العامل المهم، وما الضعف إلا نتيجة لفقدان تلك القداسة، قداسة الوجود ككيان ثقافي مستقل، قادر على التمييز على أنّه مستقل حقا.

وهذه الفكرة "التأثير الثقافي" يجب أن تفهم من خلال عنصريّن أساسييْن:

الأوّل: هو أنّ هناك ثقافة ضعيفة أو مستهلكة، والثاني هو وجود ثقافة قوّة الحسّ حتى أنّ هذا الأخير قادر على استيعاب كلّ ما يمكن الوصول إليه.

على ضوء هذا التجاذب يبدوا أنّ التأثير وارد الوقوع على كلّ المستويات والأطياف الثقافية، وما يمكن إظهار هذا هو ذلك الانتقال العفوي أو الموجه على حسب مقياس الضعف والقوة من ثقافة لأخرى، فتحدث العملية تدريجيا على الأدوات الثقافية حتى تصل إلى درجة "البَلْع" الثقافي، أين نشهد اندثار ثقافة وتعزيز أخرى، فوق ما هو قائم في القوانين الطبيعية عندما يقوم زاحف مفترس بابتلاع فرائسه. وخير مثال على هذه العملية هو ما حدث عند اصطدام ثقافة أوربا بالثقافات الهندية في القارة الأميركية، فعندما تهاوت الثقافات الأصيلة في هذه المنطقة الجغرافية، أمام ثقافة الجنس الأوربي، شهد التاريخ تطهيرا ثقافيا قضى على ركائز القداسة عند الهندي الأحمر، أمام ثقة الأوربي الغازي له، ثقة كاملة بما يحمله من قوّة فكرية وأداة قادرة على صنع الفارق في المنطقة الغريبة عنه.

ومع هذا تمّ التسليم بالضعف من قبَل الأوّل، والتسليم بالقوّة وقداستها من قبَل الثاني، فتحوّل الغزو الأوربي ثقافيا لهذه البقعة الضيقة من العالَم إلى الغزو للعالَم بكامله من قبَل "الثقافة الغربية الجديدة"، التي جعلت من عيّنة "الهندي الأحمر" مقياسا لكلّ البشرية، على سبيل إمكانية فرض أيّ فكر عبر الزخم المغري لهذه الثقافة على حساب كلّ ضعف ثقافي

في أيّ نقطة من هذا العالم، وما نتج عن هذا المبدأ هي تلك الوراثة التي انتقلت من الدول الاستعمارية التقليدية "فرنسة / انجلترا" إلى الولايات المتحدة الأميركية، في كلّ من أفريقيا وآسيا ومناطق أخرى من جزر المحيط الهادي والأطلسي.

مِن هنا تتضح مسألة النظام الأخلاقي في صلب أيّ ثقافة وعلاقتها بالأخرى، هذا النظام هو في حدّ ذاته مجموعة من التنظيمات المعنوية التي تضبط الأفراد في صيغة الجماعة، ومِن خلاله يتحدد الوعي أو الإدراك كالحس المشترك، الذي هو امتداد لقضايا واقعية اجتماعية ذات البعد الفكري، مما يعطيها الصيغة الثقافية، فهذا النظام الأخلاقي الذي يستمدّ مشروعيته من الفكر الديني والفكر العلمي وبعضا من التقاليد والأعراف، وبعض الموروثات ذات الاستهلاك الشعبي، هو الذي يستفزّ كل كيان مخالف، بحيث أنّه يمثّل ملامح العامة للثقافة، قد نلمس أيضا ضغطا آخر من جهات أخرى، وهي تحمل بذور رفض هذا النظام تحت أيّ سبب كان، سواء كان المادي، أو على سبيل المصلحة وما إلى ذلك، وما يهمّ في كلّ الأحوال، فإنّ هذه المنظومة الثقافية وخاصة في شقها الأخلاقي هي مثار جدل، ونقطة تفاعل بين الثقافات مهما كان اتجاهه، قد يأخذ صيغة التأثير، حين يتحوّل إيمان أفراد أيّة ثقافة من قداسة ثقافتهم إلى قداسة ثقافة غيرهم، مما يؤدي إلى فتح قنوات استهلاك بين الثقافتيْن، وترجيح إحداهما على الأخرى، ومن هذا فإنّ عملية الترجيح هذه هي الأولى خطوات التأثير الثقافي، بحيث تليها الأخذ بالتراجع عمّا يجعل المشترك قائما، أو التسليم بضعفه على حساب قوّة وثبات حسّ كمشترك بين أفراد غرباء آخرين عن الثقافة الأمّ، مما يأخذ بمجرى تلك الثقافة إلى "التنازل"، وبالتالي التسليم بضرورة الانهيار، أو إفساح المجال لمن هو أقوى وأقدر على حمل راية الصمود، والقداسة والتي تجعل الثقافة الأم عصية على التفكك والزوال.

التأثير الثقافي لا يكون في جوهره سوى تأثير أفكار، هذه الأخيرة تأخذ صبغة معيّنة، فنجد الأفكار السياسية، أو الاقتصادية، أو الفلسفية.... وغيرها، بينما لكلّ صيغة من الأفكار

مهما كانت مجالها وعلمها ما عدى الأفكار الثقافية، فهي تدخل ضمن نطاق الفكر بشكل أكثر شمولا، وهذا ما نحن نريد تحديده.

فيجب علينـا أن نرجع إلى الوراء شيئا ما، لنرى كيف بدأ تبادل التأثير من الناحية الثقافية يأخذ طابعه في منطقة أو حيّز جغرافي محصور.

يجب أن نرجع إلى مجرى الوعي الإنساني، أي في اللحظات الأولى التي بدأ فيها هذا الشعور يستيقظ في الإنسان، لأنّ بداية التأثير هي المرحلة الأولى من العملية كلّها، والتي نحاول وصف بعض مقاطعها.

بحيث يمكننا أن نتصوّر المناخ الثقافي الذي يدخل دائرة التجاذب عبر طرفي (المؤثِر – المؤثَر عليه)، حتى يكون لنا فهم أكثر بالميزات النفسية والتاريخية المتحكمة في هذه المرحلة من عمر ثقافة ما، والتي تجعل من البداية أهمّ بكثير من اللواحق، مع العلم بأنّها ميزات ذات طابع كلّي، ويشمل أي بقعة ضعيفة القداسة، عندما يتعلّق الأمر بموارد التأثير الثقافي، ولا يختلف في مكان منه عن الآخر، إلاّ بقدر ما تختلف الأمم والتواريخ.

ففي المنطقة المستهلكة لأفكار أجنبية الثقافة عن أصولها، نرى شعبا بأكمله لا يزال يخدره النوم، والذي لازمه بضعة قرون: إنها مرحلة البداية (بداية الاتصال على سبيل التأثير)، ولكن في اللحظة نفسها تدخل مرحلة ثانية، نطلق عليها مرحلة الفكرة المجسدة[1] لأنّها تتمثل في أفراد يتقدمون على تلك الرقعة المستهلكة، بوصفهم أبطالا لعمليات التأثير، والذي بدأ حينئذ ضد الانحراف عن الأصل، أو الانحراف عن قداسة المنبع الثقافي.[2]

ولما كان لظهور هؤلاء الأفراد دويّ كبير في تلك المنطقة، دخلت المرحلة الثالثة على إثرهم: هي قوّة الثقافة الأجنبية.

---

[1] **الفكرة المجسَدة: هي صور عقلية، وضعت على الواقع بطريقة جعلت منها فعّالة.**

[2] **المنبع الثقافي: هُوية الشعب أو المجتمع "اللغة، الدين، طبيعة العلاقات.... الخ....**

فالثقافة الأجنبية تدخل و تشارك في عملية التأثير حتى تعيد إلى العلاقات بين الثقافات صمتا، هي نفسها تغار وتحرص على بقائه حتى يطيب للنائمين نومهم.

تلك هي العملية التي نتحدث عنها، عملية التأثير والتأثُّر بين الثقافات باتصال أفرادها، لكن فقط في لحظات نشأتها الأولى.

لكن الثقافة الأجنبية لا تلجأ في هذا التأثير إلى غير وسائل القوّة، إذ هي تدرك أنها تواجه فكرة متجسدة، يمكنها إقصاؤها من العملية إذا ما هي أبعدت القائمين عليها من أفراد يمثلونها، وكذلك ستفعل بالضبط، ولكن سرعان ما سيتبيّن للأجنبي من الأفكار، أنّ الفكرة التي أريد إقصاؤها بقيت حية في ميدان التأثير على شكل مانع للاتصال بين الثقافتيْن، بوصفها فكرة مجردة[1] استقرت في ضمير الثقافة الضعيفة.

وهكذا يبدوا الانتقال من البداية إلى صلب عملية التأثير ضرورة، إذ أتيح للثقافة الأجنبية الاستنتاج من البداية كلّ الاستنتاجات التي ستطبق في تخطيط سياسة الايدولوجيا[2]، فإدراك وسائل القوّة إذا خابت في البداية إلى حد ما، كما رأينا في البداية الأولى للاتصال الثقافي، في مقاومة فكرة متجسدة، فإنها ستخيب حتما، وبالأحرى في التعامل مع فكرة مجردة، وأنّه يجب إذن إتباع طرق أخرى أكثر دقة.

هنا تبدوا عملية التأثير على حقيقتها، إذ أنّ الثقافة الأجنبية سوف تجتهد في هذه المرحلة الجديدة، في امتصاص القوى الواعية في الثقافة الضعيفة بأية طريقة ممكنة، حتى لا تتعلق بفكرة مجردة، ومن البديهي أنها ستحاول أوّلا تعبئتها لحساب فكرة متجسدة، تصبح معها أقرب إليها منالا، لأنه يمكنها مقاومتها إمّا بوسائل القوة أو وسائل الإغراء.

---

[1] الفكرة المجردة: تركيب من الصور العقلية وفق ضبط عقلي صارم، لكنها غير فاعلة على الأرض.

[2] الايدولوجيا: حزمة من الأفكار تخدم اتجاه فكري محدد و واحد.

على أنّ الثقافة الأجنبية لن تسلك هذه الطريقة فقط، بل إنها سوف تواصل في الوقت نفسه دفع موجتها الثقافية حتى تغمر الفكرة المجردة، بوسائل ملائمة فيها مرونة أكثر، وتستعين من أجل ذلك بالخريطة النفسية للمنطقة الضعيفة ثقافيا، وهي خريطة تجرى عليها التعديلات الضرورية في كل يوم، يقوم بها رجال متخصصون في رصد الأفكار. إنها ترسم الخطط، وتعطي توجيهاتها العملية على ضوء معرفة دقيقة لنفسية الثقافة الضعيفة، معرفة تسوّغ لها تحديد العمل المناسب لمواجهة الوعي في تلك الثقافة الضعيفة، حسب مختلف مستوياتها وطبقات أفرادها.

إنها تستخدم لغة "الفكرة المتجسدة في مستوى الطبقة المثقفة، فيقدم للمثقفين شعارات سياسية تسد منافذ إدراكهم إزاء الفكرة المجردة"[1]

في مستوى آخر نجد الثقافة الأجنبية أثناء تأثيرها على الثقافات الأخرى تستعمل لغة الدين، لأنّها تسدّ بصورة محكمة منافذ الوعي إزاء الفكرة في هذا المستوى.

غير أنّ في مستوى أدنى درجة نرى أنّ الثقافة الأجنبية القوية، هي تستغل جهل الجماهير، لتنشئ حول الفكرة منطقة فراغ وصمت لعزلها عن المجتمع، وهكذا! حتى تصل إلى أحط مستوى، فتستخدم لغة المال، وبهذا ستكسب الثقافة الأجنبية تعاطفا، يساعدها على توجيه مدّ محكم في الوقت المناسب على بعض القطاعات من الجهة الفكرية.

ثم تزداد هذه العملية في التعقيد، فتغرق سلبيات التأثير بين الثقافات في الظلام الشامل، على تلك الجهة الصادمة كي لا تظهر في ضمير الشعب المنتسب إلى الثقافة الضعيفة، وفي الضمير العالمي.

بهذا يصبح وضع الأشياء و كأننا في آلية تعمل على الطريقة العشوائية ظاهرا، بينما هي تسير وفق قواعد محددة، حينما يكون الأمر مرهونا بالخفايا والأهداف المرجوة منها.

---

[1] **مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، تر عمر مسقاوي، دار الفكر – دمشق_سورية، ص16.**

فعملية التأثير مديرتها هي الثقافة المؤثرة والقوية، وهذه المديرة لا تريد أن يشاهد النظارة ما يجري فعلا، حينما تكون عملية التأثير تأخذ البعد القبيح، والمتمثل في البعد السلطوي المتحكم في أعناق الأمم والشعوب. فهذا هو الأسلوب الخاص بعملية التأثير بين الثقافات وفق الطريقة الموضحة سابقا، ولكن بقناع جميل. وبعيدا عن مراصد ورادارات الوعي. هنا نقصد وعي أفراد الثقافة التي تبدوا ضعيفة.

".... الأمم التي لها تجربة في ميدان الكفاح السياسي تعلم أن أكبر مواقفها في التاريخ، هي المواقف التي أملاها ما يسميه العرف السياسي (الوحدة المقدسة)، مثل الوحدة التي كونتها الثورة الفرنسية، للوقوف في وجه الحلف الملكي الأوربي.... "[1]

فالغموض يكوّن العنصر الأساسي الذي يميّز عملية التأثير الثقافي في محيط الثقافة الضعيفة، وكيف أن الثقافة الأجنبية تبذل جهودها في إحاطة هذه العملية بالغموض، سواء بالنسبة للوطنيين الذين يقاومون هذه الأفكار الغريبة عنهم، أم بالنسبة لأفراد لم يقتنعوا بهذا المد الفكري الجديد عليهم. ولا غرابة إن كان هؤلاء الأفراد يجهلون هذه الأشياء الجديدة، فإن أبناء الثقافة الأجنبية أنفسهم يجهلونها.

إنّ الغموض الذي تريد الثقافة الأجنبية أن تحيطه بعملية التأثير، لا تبدده الاعتبارات العامة، إن لن تستمد برهانا من تفاصيل واقعية، أي من صميم تجربة وقعت فعلا في ظروف معينة، فهذه التجربة تقضي حينما يراد أن تصوّر خطط الثقافة الأجنبية في هذا السبيل، أن يلاحظ مبدأين: مبدأ الغموض ومبدأ الفعالية.

فالمبدأ الأوّل يقضي بألاّ يكشف النقاب عن وجه الثقافة الأجنبية في عملية التأثير، إلاّ إذا لم تترك لها الظروف حيلة، فهي دائما أو غالبا تستعمل قناع التحضر أو التقدم أو المساعدات الإنسانية.... الخ....

[1] **مالك بن نبي، الصراع الفكري في البلاد المستعمرة، دار الفكر دمشق سورية، ص41.**

المبدأ الثاني ناتج عن الأوّل في حيز التطبيق، إذ أنّ هدف الثقافة الأجنبية لا يتعلق في الأساس بذات شخص معيّن. ولكن بأفكار معيّنة تريد تحطيمها أو طمسها، حتى لا تؤدي مفعولها في توجيه الطاقات الاجتماعية أثناء عملية التأثير في المنطقة الجغرافية المقصودة.

هذا يعني أنّ الثقافة الأجنبية لا تستهدف حياة الأفراد الوطنيين في ذاتهم، فهي لا تذهب إلى الحل العنيف، إلاّ إذا فعلت الظروف فعلها، بل إنّ هذه الثقافة الأجنبية هي أكبر الخاسرين إن أحد المقاومين لها من الوطنيين قتل، لأنّ موته أحيانا يكوّن حياة لأفكاره.

ومهما يكن من أمر، فإنّ المبدأ الثاني يقضي من الثقافة الأجنبية وبوجه التفضيل، عزل الوطنيين في عملية التأثير، من جانبيْن:

I. أن ينفر من أفكارهم الرأي العام (الشعب/المجتمع) في أوطانهم، بجميع الوسائل الصالحة لذلك.

II. أن ينفروا هم نفسهم، من الثقافة التي يدافعون من أجلها، بأن يشعر هؤلاء الوطنيين بعبث مقاومتهم للأفكار الغريبة عن بيئتهم الفكرية التقليدية.

لكن النظرة الفاحصة تبدي بين السطور، الأشياء التي تخفيها السطور، فلو حللنا بعض التفاصيل التي يمكن أن نعتمد عليها، فإننا سوف نرى في الجزئيات التي وردت على يد المختصين الذين يعملون بالمراصد الخاصة بعملية التأثير، فسوف نجدها بعد أن حققت المبدأ الأوّل الذي يحيطها بالغموض، وقد حققت المبدأ الثاني أيضا، لأنّ عملية التأثير لم تعد بين فرد يدافع عن ثقافة ضعيفة، وبين ثقافة أجنبية، تلك التي تتناقض أبعادها مع تلك المبادئ السابقة لوجودها، بل أصبحت هي في ظاهرها، عملية تأثير بين ذلك الفرد، وبين هيئات أخرى تزعم أنها تمثّل الوجه المنيع والمدافع عن الثقافة الضعيفة.

هذه الخطة التي حوّلت طبيعة عملية التأثير لصالح الثقافة الأجنبية تطبّق بنجاح في ميدان التأثير على الجماهير، كما تطبّق في ميدان دفاع الوطنيين عن ثقافة أسلافهم، فحينما

تكوّن الأحداث والظروف وحدة مقاومة شاملة ضد الثقافة الأجنبية، نرى هذه الأخيرة تشرع في خلق وحدات دفاع جزئية، حتى يحدث الخلاف والتنافس بين القوى التي تقاومها، فتنحرف بذلك عملية التأثير من عملية بين الثقافتيْن (الأصلية الضعيفة، الأجنبية القوية) إلى عملية بين جوانب الثقافة الضعيفة ذاتها، كما يظهر بين أفرادها، فريق منهم يدعون إلى التشبث بالأصل، وفريق آخر يدعوا إلى استيراد الأفكار التي تبدوا جديدة. هذه الخطة تحقق للثقافة الأجنبية هدفيْن:

1) الخفض من المستوى الروحي، الذي كانت تدور في فعاليات التأثير ضدها.
2) تشتيت القوى الموجودة و المشاركة في هذه الفعاليات.

فأما النتيجة الأولى فإنها تنساق بالضرورة: فعملية التأثير إذا ما فقدت طابعها بوصفها وحدة شاملة، فإنّ الثقافة الأصلية والضعيفة تفقد بذلك معنوياتها، وشيئا من قداستها في نظر الجماهير، "....إنّ التوتر كحالة شعورية، تدفع الإنسان إلى الفعل النقدي الذي سماه مالك بن نبي بالتطهير الذاتي، وبالتالي يدفع الأنا للتسارع في عملية التغيير الجذري...."[1]

إنّ أكبر لحظات التأثير هي دائما التي تتكوّن فيها وحدة المقاومة الفكرية شاملة ضد الطبيعة، أو ضد معتقدات البشر، فعندما تكون عملية التجاذب الفكري على هذه الصورة، فإنها تكون في مستوى القداسة، وذلك هو مستواها الأيديولوجي الواضح. ولكنها حالما تفقد طابع الشمول فإنها تنزل من هذا المستوى.

وعليه فالتأثير يصاب بالتدهور والانحطاط الروحي حالما تحتل فيها وحدات المقاومة الفكرية الجزئية مكان وحدة الدفاع الشاملة، وحالما يحدث هذا الهبوط في المستوى الإيديولوجي، فإنّ الثقافة الضعيفة تتلاشى، هذه هي النتيجة الثانية.

---

[1]عبد القادر بوعرفة، الإنسان المستقبلي، دار الغرب للنشر و التوزيع وهران الجزائر، ص37.

إنّ الثقافة الأجنبية تطبق هذه الاعتبارات في خططها المقررة ضد دفاع الثقافة الضعيفة، إنها تهدف أولا إلى الخفض من مستوى المقاومة الإيديولوجية، وذلك بأنها تحاول قبل كل شيء فصم الوحدة الشاملة التي تضفي على ذلك الدفاع القداسة، وتهبه قيمة خلقية عليا، وهي تعلم أنها تحقق بذلك الأهداف كلها من عملية التأثير.

إنه فكر لا شك، كيف يخفض من مستوى هذه المقاومة الفكرية العارمة، ويحلّ فيه وحدات جزئية مكان وحدة دفاع شاملة، تلك التي بعثت في صميم الثقافة الأجنبية الرعب، لأنها مكوّنة من شعوب بأكملها.

فلكي تحقق الثقافة الأجنبية الهدف الأوّل، ما كان إلا أن يبذل القائمون عليها ما يستطيعون، من أجل ألا تجد هذه الشعوب المتمسكة بثقافتها الأصلية قاعدة نظرية، ترتكز عليها أيديولوجية مقامتها، ويجد أنّ هذا الجهد طريقه إلى النجاح كلما توفرت عناصر القوّة.

أما بالنسبة للهدف الثاني، فإنّ الثقافة الأجنبية حققته أيضا إلى حدّ ما، بتصرفها إزاء بعض الاستعدادات الشخصية، وبتشجيع بعض المبادرات والتوجيهات أو الإشارة إليها عند الحاجة.

فحينما يربط الاتصال بين الثقافات، فإنّه من دون شك يعمل في نطاق تحرير الشعوب ذات الثقافات المختلفة، ولكننا إذا تمعنا عملا كهذا بنظرة أدق، فإنّ جانبا منه يبدوا لنا وكأنه يلتقي بأهداف الثقافة القوية، وذلك ما يكون في اتصال كهذا نوعا من فتح أبواب للتأثير بطريقة غير متكافئة، وتعويض عن وحدة دفاع شاملة بوحدة دفاع جزئية عن الثقافة الضعيفة.

كما أننا نرى أنّ اتصالا بين ثقافتيْن ضعيفتيْن في مكان ما، أن حدثا كهذا يدلّ على نهضة تلك الشعوب، والتي تؤمن بها فكريا، ولكن لا ننسى ما قد يكون وراءه من تقديرات

للثقافة القوية، حتى لو فرضنا أننا لا نعلم مباشرة شيئا عن هذه التقديرات بالنسبة للتأثير بين الثقافات الضعيفة.

هكذا تستطيع الثقافة الأجنبية (القوية) تحويل التأثير الذي ينشأ بينها وبين القوى المقاومة، إلى منافسة على الأقل، بين تلك القوى نفسها، كما رأينا كيف تحوّل التأثير بينها وبين الفرد المدافع عن ثقافته إلى منافسة تأثير بين هذا الفرد وإخوانه أنفسهم، والمنتسبين إلى نفس الثقافة الضعيفة أحيانـا.

وهكذا! فلو عدنا إلى الخطة التي تطبقها الثقافة الأجنبية، لتحوّل عملية التأثير عندما تكون على مستوى الفرد، وعبرنا الآن عن مفادها بمصطلح علم النفس، لسوف نجد أن الثقافة الأجنبية استطاعت، بمجرد دخولها في عملية كهذه، فهي تحوّلها إلى عملية نفسية ذات هدفيْن:

1. مِن جانب نرى أنها قد ألقت على الأفراد الذين يقاومونها كل الأضواء التي تشوه صورتهم أمام الرأي العام، وتخلق حولهم الشبهات، ليس من السهل إزالتها في مناطق تسيطر عليها الأمية و العاطفة.
2. مِن جانب آخر نرى أنها قد خلقت، أو حاولت أن تخلق، في نفسية هؤلاء الأفراد عقدة، حاولت بذلك أن تفصلهم عن ثقافتهم الضعيفة.

هذان الجانبان يمثلان تطبيقا محكما للمبدأ الثاني، تستطيع هذه الثقافة الأجنبية أن تحطم وحدة مقاومة الثقافة الضعيفة لها، وتعطل نشاطها الفكري لتبقي الأفكار دون جدوى. وأمام هذه القوة يدرك خطورة الموقف الذي يوجد فيه من يقاوم وينتسب إلى ثقافة تبدوا ضعيفة، عندما يتم عزله عن الصورة التي أشرنا إليها.

إنه ينبغي علينا أن نتصوّر الثقافة (الضعيفة) هدفا تصوّب إليها الثقافة (القوية) مدفعيتها، فالثقافة الضعيفة هدف يمكن إصابته، منفصلة أو متصلة بأفرادها (الوطنيين)، والمقاومين

للأفكار الغريبة عنهم، المدافعين عما ورثوه عن أجدادهم من أفكار، تلك التي تحدد هُوية وجودهم.

لكن احترام الشكليات هو نفسه من الأسباب التي تضفي على عملية التأثير الطابع الخاص، وعندما تلجأ الثقافة الأجنبية إلى الوسائل العملية.

فالعملية نفسها تدخل في نطاق الأسلوب العلمي الذي تتبعه الثقافة الأجنبية في عملية التأثير، وتعطينا فكرة عامة أو مقدمة، عن كيفية استخدام قواعد علم النفس في التأثير.

إنّ الفكرة المجرّدة تصبح في بعض الظروف ذرة تستطيع الثقافة الأجنبية تحطيمها بكل سهولة، لولا أنّ تلك الظروف تضطرها إلى احترام الشكليات، التي تصبح في النهاية هي الحصانة الوحيدة لهذه الفكرة المجردة، حينما يجد صاحبها نفسه فردا عاجزا ومعزولا. فالتأثير الثقافي هو عملية معقدة تدور بين شعوب على شكل حوار بين الأفكار، وقد تستخدم بكيفية تظهر الكثير من العناصر، لكن أهدافها في النهاية ستبقى واحدة؛ وغير واضحة.

الخلفية الخفية للفلسفة "الجزائرية"

عَوَّدَنَا التفكير البشري على الاستمرارية، إذ لم يشهد منذ نداء طاليس (624 ق م – 546 ق م) المنطقي الذي قال بأنّ الماء هو أصل الوجود، منذ ذاك النداء لم يشهد التفكير أيّ انقطاع، ومنذ تلك الوقفة التأمّلية الفريدة، والإنسان يفكّر ويتفكّر، وحتى عندما يملّ التفكير تجده مفكّرا أيضا، محاولا استمالة السؤال، والخوض في الإجابات على تعدّدها وتشعبها، لتصبح علّته: المعرفة، تلك التي لا تحصرها الإنجازات، ولا تحدّها الطموحات؛ منذ طاليس والعقل الغربي يفكّر ويتأمّل، من اليونان إلى الرومان، بقي هذا العقل صامدا ومبدعا، يمسّه بعض الفتور حينا، يخبو أحيانا، لكن سرعان ما يخرج من رماده متألقا وأكثر قوة، إذ لم يشهد هذا العقل على مدى سيرورته وصيرورته أيّة قطيعة.

ومن هذه الفكرة بالذات، ينطلق الكثير من المؤرخين من أجل اعتبار الفترة الذهبية على أرض الأندلس، جِسْرًا رابطًا بين العصر الروماني والعصر الكلاسيكي على الأرض الأوربية، فقد برع الكثير من الفلاسفة والعلماء المسلمين في كافة الميادين وقتئذ، جاعلين من الإرث اليوناني–الروماني من جهة، والموروث العربي الإسلامي من جهة أخرى، عناصر أساسية لتنوير العقول العربية آنذاك، ومن هذه المعادلة خرج إلينا ابن رشد (Averroes)، هذا الفيلسوف الأندلسي الذي وصل الشرق بالغرب، مؤثرا على موشي بن ميمون (משה בן מימון) ليمتد نحو العالم القديم، وعلى عقلانية توما الأكويني (Tommaso d'Aquino) ليمتدّ نحو أوربا التنوير.

هناك فريق من الباحثين يرى بأنّ الفترة الأندلسية لم يكن لها أيّ دور في صناعة أوربا التنوير فيما بعد، وحججهم كثيرة في هذا المجال، لعلّ أبرزها فكرة أنّ ابن رشد وغيره من

الفلاسفة المسلمين قد قاموا فقط بشرح فلسفة اليونان القديمة لا غير، وهذا مقبول إلى حدّ ما، كون أنّ ابن رشد قد استرسل في الكثير من مؤلفاته في شرح فلسفة أرسطو اليوناني، بينما يرى فريق آخر بالمقابل بأنّ الأندلس تعتبر الخزانة التي حفظت الإرث اليوناني والروماني القديم في زمن تسلّط الكنيسة على أوربا، بل وعمدت إلى حلحلته وتطويره، فكانت قرطبة، اشبيلية وغيرهما من المدن الأندلسية، توازي مدن اليونان أو الرومان كأثينا وروما في لياليها الأدبية والثقافية.

في هذه الورقة البحثية سنحاول تتبُّع أفكار ابن رُشد عبر تتبع بقايا أسلوبه بين الشرق أو الجهة العبرانية والتي يمثلها في هذا المقام ابن ميمون، والغرب أو الجهة اللاتينية، ويمثّلها في هذه الأسطر القديس الأكويني، لعلّنا نجد الصلة التي تربط فيلسوف قرطبة بِثنايا فلسفة اليهود وتفلسف المسيحيين، متبعين أسلوب التحليل والربط، مبتعدين عن المقارنة، مؤمنين بأنّ التفكير هو امتداد لا بداية ولا نهاية له.

فَمِن هذه الروابط نصادفُ السؤال التالي: هل كان ابن رشد فعلا الحلقة الرابطة بين أوربا اليونان القديمة وأنوارها المنطقية الجديدة؟ هل جدّد ابن ميمون عبر ابنُ رشدٍ إرث اليهود ببصماته العقائدية؟ وكيف يمكن للعرب والمسلمين المعاصرين، الاستفادة من النظريات الرُشدِيَة اليوم؟

يحتلّ موسى بن ميمون (1132-1204م) مكانة هامة وأساسية في قلوب المؤمنين اليهود، وتُعدُّ أصوله الثلاثة عشر، التي أصلها وحبكها بشكل صارم، أبرز ما يتمسك به اليهود على اختلاف شرائحهم الاجتماعية حتى اليوم، بل إنها تدخل ضمن نطاق نواة ايمانهم وما يتفرع عنه من معتقدات وسلوك، فهذا المفكّر قد جمع بنظرته الفكرية بين البرهان والجدل، ليصيغ نسقا فلسفيا قائما على توازن شديد الاحكام بين ما هو ديني ودنيوي.

بلغ موسى بن ميمون شهرته هذه بسبب طبيعة الأصول الاعتقادية التي صاغها، وأوجب الايمان بها على كل يهودي واعتبارها تسليما واعتقادا ضروريا لاكتمال تدينه، وشرطا أصيلا لتقرب المؤمن من ربه، وفي حالة عدم الأخذ بأصل واحد منها فقط، يصبح اليهودي غير مستحق لأيّ نصيب من العالم الآتي، وهذا بالضبط مكمن هذه الأهمية التي وصلها هذا الفيلسوف.

تتلخص هذه الأصول اجمالا في: وجود الله، وحدانية الله، نفي الجسمية عنه، قِدم الله، الله أحق بالعبادة، النبوة، علوِ نبوة موسى، التوراة وحي من الله، الاقرار بنفي نسخ التوراة، الايمان بعلم الله بأفعال البشر، الله يثيب من يعمل بتعاليم التوراة ويعاقب من يخالفها، أيام المسيح، البعث.

هذه الأصول الثلاثة عشر لدى موسى بن ميمون هي من منبع رشدي بامتياز، إذ يظهر ذلك في أكثر من موضع، ورغم مراوغات ابن ميمون اللغوية ومناوراته الاشتقاقية الكثيرة والملتوية، إلاّ أننا سنسعى في هذا الموضع إلى شدّ الانتباه لتلك الصلة الخفية التي فرّخت الكثير من التقاطعات الغريبة بين ما ورد لدى ابن رشد وابن ميمون، خاصة ما تمت كتابته في كتاب مناهج الأدلة وكتاب دلالة الحائرين، إذ هناك من التقارب الذي يصل في نقاط كثيرة لدرجة التطابق، فهل كتب ابن ميمون دلالة الحائرين وفي ذهنه خريطة لأفكار وردت في مناهج الأدلة أو تهافت التهافت؟

ورد بين طيات أصول ابن ميمون الثلاثة عشر، وبالخصوص الأصل الثالث أن الجسمية لا تمتد إلى الذات الالهية، وليس لها علاقة بها، إذ أنّ الله ليس جسما، وليس قوة بجسم، ولا يحمل صفات الجسم، سواء في ذاته أو كعَرَضٍ عنه، مثل الحركة والسكون وخلافه، ولا هو منقسم ولا هو متصل، فلو كان جسما لكان مشابها لبقية الأجسام الأخرى، خاضعا لقوانين الطبيعة الفيزيائية، وكلّ ما جاء في التوراة من صفات الحركة، القعود، النزول والقيام، ما هي سوى رموز ومجازات لأنه اعتبر أنّ (التوراة تتحدث بلسان البشر)؛ وهذه الفكرة بالذات نجدها

عند ابن رشد، فهذا الأخير قد نفى الجسمية عن الله، إذ يقول: "إنه من البيّن أنَّها من الصفات المسكوت عنها. وهي إلى التصريح بإثباتها في الشرع أقرب من نفيها، وذلك أنّ الشرع قد صرّح بالوجه واليديْن في غير ما آية في الكتاب العزيز، وهذه الآيات قد توهم أنّ الجسمية هي له صفات"[1]، إذ أنّ كلمة: توهم، تجعلنا ننفي الجسمية عن الذات الالهية في تطابق واضح بين الأصل الثالث لابن ميمون وما ورد في نص كتاب ابن رشد.

في هذا الأصل يختلف ابن ميمون عن ابن رشد في نقطة بسيطة ألا وهي الجمهور، ومدى أخذه بنفي الجسمية عن الله، إذ أنّ ابن ميمون لم يعذر الجمهور في أصله الثابت هذا، مرجعا قصر نظر الفرد أو جهله بالشرع ليس تبريرا كافيا لأخذه بالجسمية ما دام هناك مفكرون ورجال دين وفلاسفة متبصرون قادرون على شرح الكتاب المقدّس للعامة، في حين أنّ ابن رشد قد جعل حقيقة نفي الجسمية عن الله حكرا على "الراسخين في العِلم"، لأنّ "الجمهور يرى ما هو المتخيّل والمحسوس، وأنّ ما ليس بمتخيل أو محسوس هو العَدَم"[2].

يركّز ابن ميمون ويشدّد على عدم امكانية التماس العذر لمن يأخذ بالجسمية، حتى من الجمهور بسبب "جهله"، حيث يقول: "فاعلم يا هذا، أنك متى اعتقدت تجسيما أو حالة من حالات الجسم، فإنّك تستفز غيرة الرب وغضبه، وتوقد نار سخطه (...) ولتعلم أنّ عابد الوثن، إنما دعاه لعبادتها خيالات وتصورات ناقصة، فلا عذر لمن لا يقلّد المحققين الناظرين، إن كان مقصرا عن النظر"[3] إذ أنّ اختلاف ابن ميمون عن ابن رشد في مجال نطاق نفي الجسمية عن الله هو دليل آخر واضح على أنّ فكر ابن رشد قد أثّر في فكر ابن ميمون، وعلى الرغم من سلبية التأثير في هذه النقطة بالذات، إذ تمثل نقطة خلاف واختلاف، إلا أنها تشير بشكل حاسم إلى اطلاع ابن ميمون على كتاب 'كشف مناهج الأدلة" لابن رشد.

---

[1]ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 1، 1998م، ص: 138.

[2]المرجع السابق، ص : 139.

[3]ابن ميمون، دلالة الحائرين، مكتبة الثقافة الدينية، ط : 2، القاهرة، 2008م، ص: 86-87.

في الأصل السادس لابن ميمون، أي في مسألة النبوة، هدفَ هذا الفيلسوف إلى محاولة دمج ايمان الجمهور بالنبوة ونظريات الفلاسفة عن العقول المفارقة وملكات المعرفة البشرية، فهي محاولة منه لتمكين العقلانية الفلسفية من صميم الإيمان اليهودي، ولكنه غير قادر على بث الوصال بين العقلانية والايمان، سوى عبر طريق مدّ وصال نظرية الفيض إلى البداهة، والعملية ذاتها قد تعرض لها ابن رشد حين استعمل مفهوم "الاتصال"، فقد شرح النبوة على أنها فيض من العقل الفعّال، نظرا لالتزامه المشائي الصارم المبتعد عن نظرية الفيض لدى ممثلي الأفلاطونية المحدثة من المسلمين؛ تناول ابن رشد موضوع الاتصال بطريق غير فيضي عن طريق وصول النفس إلى كمالها الخالص، وذلك عبر المعرفة، من منطلق أن العقل الفعّال ليس مبدأ يقع في نقطة بعيدة عن النفس الإنسانية أو مفارق عن العالم، لأنه جزء من الإنسان[1].

بينما في الأصل الثامن عند ابن ميمون، نجد تأكيده على أنّ التوراة هي كلام الله، وهو يحاول بذلك الرد على المسلمين الذين يرون بأنها محرفة، وهي ليست ما أنزل على سيدنا موسى عليه السلام، كونها خضعت للتبديل والتحويل والتغيير، وهنا وردت لفظة "كلام" كمفهوم مجازي عند ابن ميمون، فالوحي بالنسبة إليه ليس كلاما من الله، بل هو يصرُّ على مسألة الرموز والطلاسم التي يستلزم اعمال العقل فيها لشرحها قصد فهمها، لأنّه من الصعب معرفة الطريقة التي بها انتقل الوحي من الله إلى النبي سوى النبي ذاته، وهنا أيضا نجد تقاطعا مهما بين ابن رشد وابن ميمون، فيقول ابن رشد في هذا الشأن: "وأما الحروف التي هي في المصحف فهي من صنعنا، بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على لفظ المخلوق لله، وعلى المعنى الذي ليس بمخلوق"[2].

---

[1] **ابن رشد، النفس، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، 1994م، ص: 129-132.**

[2] **ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص: 132.**

وفي الأصل الحادي عشر، ذاك الأصل الذي يتحدث عن العالم الآتي، وكيف أن الله يكافئ من تمسك بتعاليم التوراة، ويعاقب من يخالفها، فإن ابن ميمون قد قام بمناورة ذكية، عبر تعمده عدم ذكر نوعية الثواب والعقاب، أو كيفية القيام بهما، حتى لا يقع في تناقض مع ما أورده في نفي الجسمية فيضطر إلى الكشف عن مصادره التي أساسها فكر ابن رشد، فالتصريح بالجنة أو النار هو تصريح بشكل من الأشكال بالتعامل مع مواد جسمية، لأن ابن رشد يعرض المسألة على أنها تستهدف الجمهور فقط، بغية الترغيب والترهيب، على سبيل التعامل مع العقول القاصرة، ذات التفكير المحدود[1].

من نقطة الثواب/العقاب يبقى ابن ميمون محتاطا ومتحسبا لقضية أخرى، يعتبرها أصلا أخيرا من أصوله الاعتقادية، ألا وهي: البَعْث، وإنه بذلك ليتعمَّدُ عدم اظهار نوعية وماهية الثواب والعقاب من أجل عدم الخوض في ما خاض فيه الفلاسفة المسلمون وقتئذ، فمن الواضح أنه يذكر قضية البعث، وفي ذهنه ذاك الجدل الهائل الذي دار بين أبو حامد الغزالي (1085-1111م) وابن رشد، بين تهافت الفلاسفة، وتهافت التهافت.

وهنا قد يعترض ويجادل البعض بأن ابن ميمون قد كتب كتاب (منشاة التوراة) والذي ضمَّنه الأصول الاعتقادية هذه، في حوالي 1168 أو 1169م، أي قبل أن يكتب ابن رشد (تهافت التهافت) حوالي سنة 1180م، لكن من المعروف عن ابن ميمون، أنه كان دائم المراجعة لمؤلفاته، إذ المسكوت عنه في منشاة التوراة وهو مسألة خلق العالم، عاد وأضافه في أواخر أيامه إلى نسخته النهائية لكتابه عينه.[2]

بينما ابن رشد، وبخصوص مسألة البعث فقد كان واضحا تمام الوضوح، إذ أنه يقول بإمكانية عودة النفس إلى البدن، وليس شرطا أن يكون البدن ذاته الذي احتواها في مسيرة

---

[1] **ابن رشد، الضروري في السياسة، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1998م، ص: 80-89.**

[2] **Keller Menachem, Dogma in Medieval Jewish Philosophy, Oxford, Portland, The Littman Library of Jewish civilization, 1986, p: 33.**

الحياة الدنيا، وهي إمكانية ظنية وليست يقينية، أما تلك العودة وما يكتسيها من أحوال، فإنّ ابن رشد يؤكد على العوامل الروحية من سعادة أو شقاء، مع احتفاظه بالتمثيلات الحسية من أجل الجمهور التي لا يفهم سواها[1].

لابد من الإشارة إلى أنّ ابن رشد قد وضع هو أيضا أصولا اعتقادية للدين الإسلامي، لكنها لم تكن ثلاثة عشر، بل اقتصر على ثلاثة منها وهي: الإقرار بالله تبارك وتعالى، وبالنبوات، وبالسعادة أو الشقاء في الحياة الأخرى[2]، كما أن الفيلسوف الإسباني من أصل يهودي شمعون ديوران (1361-1444م)، هو الذي أعاد الأصول الثلاثة عشر لابن ميمون إلى الأصول الإيمانية الثلاثة لابن رشد[3]، وهذا يكشف لنا على أن التقسيم الداخلي لأصول ابن ميمون هو في تماثل يصل لدرجة التطابق مع أصول ابن رشد، ولا يمكن أن يكون هذا صدفة أو حدثا غير مقصود.

ومما يؤكد هذا هو الحاح ابن ميمون على ادراجه لهذه الأصول ضمن الأساسيات التي تثبت مدى صدق ايمان اليهودي، فمخالفة واحدٍ منها يدفع المؤمن إلى الكفر مباشرة، وهذا واضح في منشاة التوراة وهي المحكمة الجنائية الدينية اليهودية، ومنه يمكن الاستنتاج بأنّ وظيفة هذه الأصول هي التمييز بين المؤمن والكافر من اليهود حسب ابن ميمون، وهي الوظيفة ذاتها التي أوردها ابن رشد وخصّ بها أصوله الثلاثة، إذ أنها تُعتبر المؤشرات التي

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص: 199-204.

[2] ابن رشد، فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 1، 1997م، ص: 108.

[3] Hirsh Jacob Zimmels, 'Duran, Simon Ben Zameh', Encyclopaedia Judaica, Fred Sholnik, editor-in-chief, Micheal Brenbaum, exclusive editor, 2nd ed, (Thomson – Gale: 2007), vol 6, pp: 58-60.

تحدد من الكافر، بإنكار واحد منها، ومَن المبتدع إذا أخطأ في تأويل فروعها، ومَن المعذور إن كان من الراسخين في العِلم[1].

باستناد ابن ميمون على ابن رشد في مسائل حساسة كهذه، خاصة في شروط تحديد ماهية اليهودي الثلاثة عشر، والتي يعتبرها الشعب اليهودي حتى كتابة هذه الأسطر أمورا لا جدال فيها، لتدخل أحدهم إلى ملّتهم وتخرج آخر منها، لدليل دامغ على مدى تأثير ابن رشد في اليهودية عينها، فرغم المحاولات الاشتقاقية التي أريد منها تلفيق الأصول الرشدية وتحيينها عبر تصييرها نحو المنحى الروحي اليهودي؛ كما يوضح أشرف حسن منصور[2]، فإنّ هذه المحاولة كانت بغرض اضفاء نوع من العقلانية على المعتقدات اليهودية.

من الذين تأثروا بفلسفة ابن رُشد وأفكاره نجد أيضا توما الأكويني (1225–1274م)، ولو تأملنا في أقطاب الفلسفة المسيحية خلال القرون الوسطى، لوجدنا أنّ هناك اسميْن بارزيْن، يمثلان مرجعيتيْن فلسفيتيْن عريقتيْن، الأوّل هو القدّيس أوغسطينوس (354–429م)، والذي عاد إلى محاورات الدفاع الأفلاطونية التي ساعدته في بلورة كتبه، التي كانت ولا تزال تقف موقف المحامي عن المسيحية الكاثوليكية، ونجد أيضا توما الأكويني الذي يُحسب على المدرسة المدرسية المتأخرة، والذي عاد إلى شروحات ابن رُشد فيما يخص نصوص أرسطو (384–322 ق م) العقلانية.

لعلّ بصمات ابن رشدٍ الفكرية في فلسفة توما الأكويني كثيرة وبارزة للجميع، لكن أشدّ ما تظهر بشكل لا يحتمل الشك ولا تناقض، هي في النقاط الايمانية التي يرتكز عليها ايمان المسيحي بمفهوم توما الأكويني، إذ مسائل عديدة مثل العبادات وتعقل الله وحتى المعاملات بين بني البشر، كلها مستمدة من المسيحية ظاهرا ومن الرشدية (الإسلامية) باطنا، وهذا ما

[1] ابن رشد، فصل المقال، مرجع سابق، ص: 108–109.
[2] باحث مصري في الفلسفة.

سنحاول تتبعه في شرح توما الأكويني لقضية العلم الإلهي في واتحاده أم تعدده، فهل استقى توما الأكويني الفصل في هذه القضية بالرجوع إلى ابن رشد حقا؟

إن ما تساءلنا إذا ما كان العلم الالهي يتجلى بصفة عامة أو خاصة، وبيَّنا بأن ابن رشد يذهب إلى إذا أننا تركنا كل مماثلة بين الله والإنسان، لوجدنا أن الله يعلم الأشياء في كل تفاصيلها علما حاليا، أو علما بالفعل، وهذا ما يؤكد عليه ابن رشد في التساؤل عما إذا كان الله يعلم الأشياء علما خاصا محددا يرجع في حقيقة الأمر إلى التساؤل عما إذا كانت هناك عناية الهية، أي عما إذا كانت لله قدرة فعالة في السكون، وفي كل ما يحتويه عليه، وهنا نجد توما الأكويني يفسر هذه المشكلة ذاتها، ويحددها بالطريقة ذاتها التي عرضها بها ابن رشد، فهذه الصفة الوثيقة بين العلم والعناية الالهية هي التي تحدد نظرية ابن رشد وتوما الأكويني ضمن السببية في السكون[1].

لكننا لن نتوقف هنا للدفاع عن ابن رشد، لأننا نعتقد أنّ خير دفاع عنه سينحصر في بيان العلاقة الوثيقة التي يقرها هذا الفيلسوف بين الفكرة القائلة بعلم الله للأشياء الخاصة، وبين من يقول بفكرة وحدة العقل الالهي وعدم تركيبه، فإنّ الأخذ بأنّ الله يعلم جميع الأشياء علما خاصا ومحصورا، قد يُظهر بأنّ هذا العلم الالهي يُظهر بعض أنواع التعدد، وهنا يحاول ابن رشد الأخذ بأن هذه الفرضية لا تستند على الأسس اللازمة، وعطفا على هذا نجد ابن رُشد يقول: "لكن الحق في ذلك أنه ليس تعدد المعلومات في العلم الأزلي، كتعددها في العلم الإنساني"[2].

ومن هنا يحاول ابن رشد استعمال هذه الفروقات بين العلميْن "الالهي والإنساني" من أجل ايجاد حل لا جدال فيه لمسألة التعدد الخاص بموضوعات العلم الالهي، ولهذا هو يلحِق المعلومات وينسبها لنوعيْن من التفكير، الأوّل يعتمد على الخيال، وهو يستوجب التعدد

---

[1] ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، مرجع سابق، ص: 329.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، مركز الوحدة العربية، بيروت، ط : 4، 2005م، ص: 344.

المكاني، بينما الثاني يستند على العقل في حدّ ذاته، وهو تعدد يلحق بالمعنى الكلي للمفهوم، ومنه فإنّ تنزيه العِلم الالهي الأزلي عن المعنى الكلي، سيرتفع إلى التعدد، وبهذا فإن سبب التعدد هُنا ليس العقل عينه، بل الإدراك، سوى إن ما كان هذا العِلم صامدا في ذاته فيكون علما أزليا، وهذا من ضروب المستحيل.[1]

من هذا كله يمكننا الاستنتاج بأنّه لا توجد كثرة في العلم الالهي، ونقصد بالكثرة هنا ما يرجع إلى الصور الخيالية أو إلى المعاني الكلية، بل هي كثرة تدق عن الادراك كما يرى توما الأكويني أيضا.

والتعدد الذي نلاحظه في العلم الإنساني ما هو سوى مركز من مراكز النقائص ضمنه، فهو نتيجة لعدم التواصل بين الذات العالِمَة وموضوع قيد الدراسة، وهنا يؤدي بنا هذا السياق إلى استنتاج أنّ ما نعلمه لا يكون دائما علما عبر العقل بالفعل، وهذا ما يشير إلى أنّ العلم الإنساني ينحصر ضمن النقلة التي يقوم بها أثناء عملية تعقله، تلك التي تنقله من العقل بالقوة إلى العقل بالفعل.

لكنّ الذات الالهية يجري فيها وخلالها وعبرها اتحاد كامل بين الموضوع والذات العالِمَة، وذلك لأن العلم الهي موجود بالفعل بشكل أزلي، حيث يرى ابن رشد بأنّ "العلم الأوّل يجب أن يكون علما بالفعل، وألا يكون هناك كلية أصلا، ولا كثرة متولدة عن القوة، مثل كثرة الأنواع المتولدة عن الجنس"[2]، وهذا ما يجعل الإنسان لا يستطيع إدراك غير المنتهي بالفعل، فالموضوعات التي يعقلها الإنسان منفصلة كليا عن بعضها البعض، وإن وجد علم لا تنفصل موضوعاته، فإن الإنسان سيساوي بين المتناهي ولا-متناهي.

إذا أراد الإنسان تخيّل ذلك "التناهي"، فما عليه إلاّ أن يساوي بين العقل الإنساني والعقل الالهي وهذا غير قابل للإمكان، ومنه يبدوا عجز الإنسان واضحا عن وصف الطريقة

[1] ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص: 208.

[2] ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص : 340.

الحقيقية التي يعلم بها الله الأشياء المتعددة، وهذا ما أكّد عليه ابن رشد تماما، خاصة عندما قال بأننا إذا ما أسقطنا التعدد من العلم الالهي وفي الحالتيْن، وجب علينا التصديق بأنّه واحد، وأنه دائما يكون علما بالفعل، حيث يقول في هذا الصدد: "ومع ذلك فمن غير المستطاع لإنسان ما أن يدرك كيفية هذا العلم؛ إذ لو أدركه لما كان هناك فارق بين العقل الإنساني والعقل الإلهي"[1].

بدأ توما الأكويني في معالجته لهذه القضية من النقطة ذاتها التي بدأ بها ابن رشد مساره الدلالي، وهي أنّ الله يعلم جميع الأشياء علما خاصا محدودا، والتصديق بهذه الفكرة يجعلنا أمامَ عِلم الهي متعدد، لكن المنهج الذي اتبعه توما الأكويني يبدأ من عرض المشكلة في حدّ ذاتها دون فرضيات مسبقة، فهو يرى بأن الله لما كان يعلم ذاته، ويعلم بقية الأشياء، فإنه من المستحيل أنه يعلم ذلك كله في ضرب واحد، بل يجب أن ينتقل التفكير هنا على الطريقة الاستنباطية من موضوع باتجاه موضوع غيره، وهو المنهج ذاته المتبع من طرف ابن رشد، الفرق البسيط بين لغتيْ الفيلسوفيْن هو أن توما الأكويني يستعمل كلمة الاستنباط، بينما ابن رشد يستخدم كلمة: التعدد، لكن النتائج هي مشتركة في معظم القضايا.

يبدأ توما الأكويني بالفرق بين العلم الالهي "الكامل" والعِلم الإنساني "الناقص"، فالعلم الإنساني حسب توما الأكويني هو استنباطي، بمعنى هو متحرّك على قاعدة بيانات تشمل مواضيع عديدة، وهنا نلمس فرقا بسيطا بين فكرة ابن رشد وفكرة توما الأكويني، فابن رشد يرى بأن تعدد المعلومات كما وضحنا سابقا يعود إلى تعدد الصور التي يتم تخيلها، بينما يرى توما الأكويني بأنّ هذه العملية العقلية تتم فقط على مستوى المعاني وعبر الاستدلال السببي الذي ينتقل من المعطيات أو المقدمات المرصودة بعينها نحو نتائج مثبتة منطقيا،

[1] **ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص: 345.**

لكننا نجد عبر وجه آخر بأنّ توما الأكويني يصل إلى النتيجة عينها فهو يقول: "إنّ الله يرى كل شيء في شيء واحد هو ذاته، إذن فهو يرى كل شيء في آن واحد، لا على التتابع"[1]

كما أن التسلسل المنطقي الذي اتبعه توما الأكويني هو ذاته الذي أخذ به ابن رشد، لأن الوضعيات المنطقية التي يعتمد عليها في الحل لدى كلا هذيْن الفيلسوفيْن، هي الخطوات عينها، فكلاهما بدأ بمخالفة فكرة أنّ العلم الالهي هو ذاته العلم الإنساني، ثم بيّن كلاهما بأنّ هناك نوعان من التعدد في العلم الإنساني، وهما حجتان على نقص هذا العلم، ثم عمدا إلى اظهار الاتحاد الكامل بين العاقل والمعقول بالنسبة للعلم الإلهي، واستنتج كلّ واحد منهما بأنّ العلم الالهي هو سبب وجود الأشياء، وهذا ما عبّر عنه ابن رشد لما قال بأنه "يمكن القول بأنّ الله هو جميع الموجودات"[2]؛ إذن فعلم الله لما كان مخالفا لعلم الحوادث، فإنّ الله يعلم الأشياء في تعددها، دون أن يكون متعددا، فالتعدد في نظر ابن رشد وتوما الأكويني لا يوجد إلاّ في وجهة النظر الإنسانية.

يقول توما الأكويني: "إنّ الله يعلم الجزئيات، وحقيقة أن كل ضروب الكمال التي توجد في المخلوقات المخترعة، فهي توجد سلفا في الله على أكمل وجه"[3]، ثم يبرهن بأنّ العلم الالهي لا يتأثر بهذا التعدد، مع أنّ الكمال الموجود في الأشياء هو موجودٌ عند الله بطريقة عضوية غير مركبة، كما أنّ توما الأكويني يعمد إلى التفسير بشكل أكثر توازنا حيث يرى بأنّ سبب هذه الوحدة التامة للأشياء التي يعلمها العقل الالهي تنتهي إلى حقيقة، فيعلم الله كل الأشياء الأخرى عن طريق ذاته نفسها، من حيث أنّ هذه الذات هي المثال الأعلى لهذه الأشياء، أو مبدئها الفعّال، وهي النتيجة ذاتها التي وصل إليها ابن رشد سابقا.

---

[1] **توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، تر: مطران بولس، دار النداء، لبنان، ط: 2، 1978م، ص: 55-57.**

[2] **ابن رشد، تهافت التهافت، مرجع سابق، ص: 423.**

[3] **توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق، ص : 14.**

لقد أكّد ابن رشد هذه الفكرة التي تسمى بـ: المشاركة في الكمال (la participation) قبل أن يصل إليها توما الأكويني والذي يقول: "إنّ الإرادة الالهية تقتضي أن الصور الأبدية في النوع، هي مثل المعاني الكلية، يجب أن تسموا نحو الصورة الواحدة من حيث العدد"[1]، حيث تعتبر هذه الفكرة بالذات السبب الذي دفع بابن رشد إلى الاعتقاد بأنّ الموجودات لا تسمح بطبيعتها سوى بمكانة متدنية في الوجود، كالحيوانات غير العاقلة، لكنها تنطوي على بعض المزايا التي تمكنها من الصعود نحو هذا الكمال الذي هو خاص بالموجود الأوّل؛ بينما توما الأكويني يرى بأن هناك ترتيبا تدريجيا للموجودات، وأنّ هذه الأخيرة تشارك بدرجات متفاوتة في كمال الذات الالهية. ومع ذلك تظهر نظرية الكمال في فلسفة ابن رشد بلباس الأفلاطونية المحدثة، مشكلة صدى خافت لها، تلك التي عبّرت عنها هذه الأخيرة بـ: العودة إلى الله (Le retour à dieu)، أي أنّ جميع الكائنات تصعد في وجودها عبر الارتقاء إلى الله، ومع ذلك يتوسع هذا الصدى الذي نشير إليها هنا في فلسفة ابن رشد، ليتحوّل إلى تيار فكري واضح ومكتمل المعالم في فلسفة توما الأكويني.

أثارت قضية وحدة العلم الالهي نقاشا حادا ولا تزال لدى المسيحيين، فبينما نفاها القديس أوغسطينوس، أثبتها بعده توما الأكويني بالاستناد إلى ابن رشد، إذ جعل منها غاية لتحقيق الوجود الالهي في الروح الإنسانية، مستخلصا منها مراتب ودرجات سلمية، دعمت شرعية التسلسل الهرمي لرجال الدين في كافة الكنائس على اختلاف المذاهب المسيحية، مدعما بذلك السلطة الرهيبة التي كانت بحوزة القساوسة المسيحيين وقتئذ، فهي فكرة تجعل من الحبر الأعظم الأكثر طهارة وقربا من الله، بينما بقية البشر يتوزعون على بقية مراتب ودرجات التسلسل المتبقية.

يبدُو أنّ الأوائل كانوا أكثر وعيا منّا في توظيف رموز الثقافة والفلسفة، ولم يجدوا أيّ حرج في تقديم أو شرح كتب القدامى، وإن وجدت بين الفترة والأخرى معارضة من طرف هؤلاء،

---

[1]توما الأكويني، الخلاصة اللاهوتية، مرجع سابق، ص: 27.

لكن وبالرغم من ذلك، كان توظيف (الآخر) يدخل دائما في تركيب البنية الثقافية للإنسان العربي أو المسلم؛ لقد وظّف ابن رشد أفلاطون بدهاء رجل الدين أوّلا، وبجرأة رجل الفلسفة ثانيا وفي كافة مجالات الحياة، حيث يقول مولغان (Mulgan): "الأمر الذي يكتسي أهمية خاصة، هو توفيق ابن رشد بين الأفلاطونية وعقائد الإسلام، فقد وسعه أن يبني العديد من نظريات أفلاطون (427 ق م، 347 ق م) الكبرى دون حرج منه"[1]، إذ نلاحظ في زمننا الراهن بأنّ أغلب الباحثين العرب لم يستوعبوا أهمّ دروس ابن رشد، خاصة في تعامله مع أفلاطون وأرسطو، ويمكننا هنا الوقوف بكل حيادية والقول بأنّ ابن رشد قد استطاع التعامل مع راهنه بالوافد اليوناني والموروث الجاهلي، وتمكن بواسطة كلّ ذلك التقدّم فلسفيا.

لم يكن ابن رشد مقتصرا على دور الشارح المفصّل للنصوص الفلسفية فحسب، أو ناقلا لمنتوجاتها لا غير، لقد عمِل في كل شرح الميراث اليوناني، وعلى إبداع المفاهيم، فمن الاختراع إلى العناية، إلى ابداع المفاهيم الثقافية المختلفة، أعطى للفكر الإسلامي مبررات نقد رموز سلطته، إنّ النص عند ابن رشد لو لم يفقد في الأندلس، لكانت مفاهيمه المنحوتة بعناية قلّ نظيرها، قد أيقظت الوعي في أذهان الكثير من العامة والخاصة. يواجه عصرنا مشكلة انتماء المثقف أو الفيلسوف ثقافيا لبعض الجهات، حتى ساد الاعتقاد بأنه لا يوجد أيّ مفكّر عربيّ مستقل فكريا، بينما كان ابن رُشد، ورغم المخاطر التي حذقت بشخصه مثالا للمفكّر الذي ينغمس في شرح أفلاطون وأرسطو، لكنه يبقى وفيا لاعتقاداته وقناعاته، حيث يصفه الجابري (1935-2010م) فيقول: " فقد بقي محافظا على استقلاله الفكري، منصرفا بكليته إلى مشروعه العلمي الكبير الذي ينمو ويتفرّع، أكثر فأكثر"[2].

يحاول ابن رشد أن يحدّث العقل الإسلامي في إطار منظومة سليمة نظريا، فالجمهور لابد له من عقل يفكّر عنه، يحتضن انشغالاته ويستوعب أسئلته، فهذه النظرية هي أولى

[1] مولغان، أعمال ندوة ابن رشد، منشورات المجمع الثقافي، المجلد الأوّل، تونس 1999م، ج 2، ص: 32.

[2] الجابري، ابن رشد سيرة وفكر، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط: 1، 1998م، ص: 13.

عتبات الحركة التنويرية الرشدية، ليست العقلانية أن يتمّ تنوير الكلّ، ولكنّ العقلانية الرشدية تذهب إلى تنوير الخاصة أوّلا، ثم محاولة تنوير العامة بما يتّفق وطبيعتهم؛ إذن ليس النظر العقلي للجميع، بل النظر له رجاله، وله مقامه ومقاله، كما جاء عند عبد القادر بوعرفة[1]، فبالرغم من تجدد الدعوة لعقلانية ابن رشد، والأخذ بها، إلا أننا لا زلنا نشهد امتداد تلك الدعوات إلى مختلف الأيديولوجيات بمعناه السلبي، وهو ما جعلنا نوظف ابن رشد لأغراض سياسية في أغلبها تتسم بضيق الأفق والسطحية، أو على فترات نجد البعض يستخدم هذا التراث الكبير من الرشدية لصالح التعصب للمكان، خاصة عندما صار الفكر العربي المعاصر يحاول تقسيم منتوجه بين المشرق والمغرب الإسلاميين.

[1] **بروفيسور الفلسفة بجامعة وهران.**

محتويات الكِتَـاب